

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْرَدُوْا كِتَابَ الْاَكْرَمِ الَّذِي عَلَّمَهُ الْقَائِمُ لِمَنْ لَا يَسْأَلُ النَّاسَ عِلْمًا

# کتاب المحققین

شرح الحسامی المعروف

# بنمایه المحققین

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْ اَوْعِبْكَ اَلَا كَرُمَ الَّذِي مِمَّ يَأْتِي عِلْمُ الْاِنْسَانِ مَا الْعِلْمُ

# کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

## بنای حقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی



الحمد لله الذي مهد سبيل الاسلام بالآيات الظاهرة وقام حكم قواعد الاحكام بالحدج الباهرة وادفع معالم الدين بزواجر المنقول والمقول  
وزين كلامه الشرح بجواهر الفروع والاصول واملأنا العلم بانوار الكتاب وانجزنا الشك برياض النفس بآثار القياس والاثار شريفة  
شامع الاحكام بمزيد لطف والعامه ونرج سبيل احوال الاحكام بآثار به وكرامه فخره على تواتر الايجاد يستحق به الجزيل من طوله  
ونشكره على لطفه بآثاره شكر المستوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى القراط استقيم وفيه الداسة  
الى جنات النسيم محمد بن السبوت الى كافة الامم والمجبول من المحبة والكرم وعلى آله واصحابه اذ احسن طريق الدين وانوار اعداى ملتزمين  
وبعد فان اشرف علوم الدين والطعام عند ذوي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتبدي قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو  
استن العلوم اصلاً واحسنها فضلاً واولها سناً وارجها سياراً وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين قواعد الاحكام واحكام فمولد كنه سلسله  
اولى ما يمكن جيا والقرايج في مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احسن ما تارة من الطبع في ملية قواعد واساسه والعلل الاثرية والاسلام  
ولهذه اهل الاسلام قد حفظوا في هذا القسم كتباً جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوائد شتلة على الصالحين من طلبة على القاريين واصطلاحوا في حجة تفهيد فاذ النوائى من تاليفها وغير  
المختصر النسوب الى الشيخ الامام والقرم الهام مالك ائمة الاصول الفروع ناظم در المنقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف  
اسرار الحقيقة مولانا سام الملة والدين ضياء الالهيته في العالمين محمد بن محمد بن محمد بن عم الاضيئي نوراً مرقده وسقياً بهاء الرضوان شهيد  
فائق ساير التصانيف المنقورة في هذا الفن بحسن التمهيد لطف التشذيب متانة التركيب رصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين  
الانام بعد اوراقه وذاع في بلاد الاسلام مشرقاً وغرباً بعيداً عنه لعلنا اقتصر فيه على الاصول كل لاقتدار والتخفيف و  
الاختصار كان مقتضياً الى الكاشف والتوضيح والتذنيب والتفنيح فالتسنى دمرة الاعجاب وخلص الاحباب بعد فراغنى عن الملا كشف  
الاسرار ان شرع في شرح في كشف وقائين مفضلة وبسط حقايق مشكلاته وان لم يرفع عن انفس لطائف اسماج ان كشف عن غرض

فتأية الكتاب فابتدئ الى السجل مستولم وشرعت في تحصيل ما سئل عنه من ابيانه في تسويده وتكليفه وتوكله عليه في تجويده وتحميده وسبحه  
 كتاب التبيين لاشتماله على كشف حقائق الثماني وانعوايه على شرح وتأويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه به نفعاً للجميع الكريم  
 وسبب الوصول الى جنات النعيم انه غير مستولم الاكرم ماسول وهو قسبي ونعم الميعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد ابن محمد الجاني  
 تاج الدين عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب على وشيخي وسيدتي وسندي ومولائي وهو الامام الكاظم العظم والهادي النور المكرم علم  
 الهدى الامام الورى شدي الاية كاشف الغمة فاصبر رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذممين مقتدى الفرقين نور الملائكة  
 والدين ملا والا سلام محمد بن محمد بن الياس المايهني تلمذة العبد بالرحمة والرمضان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ  
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله انا كرامة تعفنت معنى الشرط حتى قيل ان  
 الاصل في قولهم انا في مطلق ما كمن من شئ فزيد مطلق اسقطت اجملة الشرطية ونابت اما انها كانت كلمة نعم كتاب افضل في جواب  
 من قال لك افضل كذلك تعفنا معنى الشرط لزمها الفاء وتعفنا معنى الابداء لم لا صحتها فعل فلا يلجأ الى الاسم وتديت على  
 في الكلام تفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمتهم واما عمر فاهنتهم واما بشر فاعزضت عنه ولا شيئاً  
 كلام من غير سبق اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل دل من تكلم بهذه الكلمة وفصل بابا بين كلامين داود والنبى عليه السلام  
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه احكمه وفصل الخطاب عند شرح والشبي وقيل من ظروف الرائية والعال فيه هنا  
 كلمة اما هنا لنيايتها من افضل فعل في الظروف فماتة فيكون هو الثناء على الجميل من نعمته وغيره يقال محمد بن علي انما هو محمد بن علي شجاعة  
 ومحمد بن اسمعيل فماتة في الباري سبحانه وتعالى يجزي في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل ابن كيسان  
 ومحمد بن الحسن الاشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اضيف اسم الله له لما كان كالعالم للذات كان مستجماً بجميع الصفات  
 فكان اضافته احمد اليه اضافته له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اخفى بها الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستحب للصفات والنوال للطاء والصلوة في اللغة  
 الداء واذا ضعيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد بها الداء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدهاء بهذا اللفظ العظيم ولما ضمن  
 الداء معنى النزال ذكرت كلمة على كما في قوله رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه في الرسول من الانبياء ومن جئ الى المعجزة الكتاب  
 المنزل عليه فعول بضمه ففعل من النبي من اوحى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال الربل ذرية واهل بيته وقيل قوله والنبى  
 مقبوع في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو في شتم الرسل وان اخصوا بالصلاة الا ان الصلوة على ائمتهم وذكرهم جائزة  
 بطهران التبع للداء الما في قوله صلى الله عليه وسلم على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك  
 لان كل ما ثبت تبعاً ليطه له حكم المبتدع لاحكام نفسه كتفخيمه بجنين والوكالة الثانية في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الشئ ثلاثة  
 الى قوله من هذه الاصول على ثمانية اشياء الاصل في اللغة ما يتبين عليه غيره كما ان الفرع ما يتبين على غيره والكراد من الاصول ههنا الاية  
 او اصل كل علم بامتنه اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ويرجع الاحكام الى هذه الادلة والتشريع في اللغة الانظار وهو اما يحسن  
 الشارع كالعلم والزور بمعنى العادل والزاكر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا  
 ويكون الامام لهدى المقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او سبب المشروع كالضرب بمعنى المضروب



أو المعلق بمعنى المعلق فيكون المعنى اولى المشرع اولى لادلة التي تثبت المشرعات بها كذا ويكون اللام منس والمقصود من الانفاة تعظيم  
المصنف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله لنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشرعات الثابتة بهذه الادلة عظيمة  
تأمرهم عايتها وجبب تلقينا بالقبول ثم المشرع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم  
ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشرعات كذا من غير نظر الى كل واحد منها فيثبت  
بجميعه والبعض لا يمكن المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل  
على الاصول والفروع وغيرهما كاشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعة وكانه اما على من لفظ الفتحة الى لفظ الشرع مثالنا لعمامة  
الاصوليين لان الانفاة تعيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي هي بالفتحة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع  
او في نيل على اصول الدين كاطلاقه على فروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الا انه فيكون انفاة الاصول  
الى شرع اعم فائدة وكثرة تنظيلا للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبادر واقعة بالنسبة لان  
كونها حجة ثابت الكتاب واخر الاجماع منها لتوقف موهبته عليها ولكن النشأة مع تفاوت وجوبها تخرج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف  
نفي اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع  
القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء وكان فرماله والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط  
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكام ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار  
بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من جهة دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكمال الذي هو موجود من كل وجه واذا فوه  
بذكر لانه يلحق في الاصل قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه نظريا اشره في تفسير وصف احكام من مخصوص  
الى امور لا في اثبات اصله واشاره سوار من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاحتياط استخرج الماء للبين يقال بنظر الماء  
من العين او النج فاستعمل ما يستخرج المراد فوه بقوة قرينة من المعاني والتدبير فيما يقصد ويحكم كان في تعديل من لفظ الاستخراج  
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من المنصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى حياة الروح  
والذين بالعلم ان حيوة اجسد بالما وبتنزيل الاستنباط من الكتاب بانها من الطهارة في اخراج من غير ببلين كونه خارجا قيا سائر  
اخراج من ببلين الثابت بكلمة بقوله تعالى او با واحد منكم من الغايط ومن استن جبروان الربوا في الجس والنورة والحديد والصفير بعدد  
و اجنس قيا سائر على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام استنطة باحنطة مثلاً بمثل الحديث ومن الاجمل سقوط تقوم منافع  
المنصوص ببلية انما ليست بمحذرة قيا سائر على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت بالاجمل فان لصاحبه لما وجبوا قيمة  
وسكتوا من تقوم منافع صار اجابا منم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع احكامه الى البيان بيان ثم قيل في وجه اختصاص الاصول  
على الاربعة ان احكام امان تثبت بالوحي او بنبيه والادل امان يكون متلو او الذي تعلق بنظره لا عباد وحوار الصلاة وحرية العرق  
على اجنبه انما لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بنبيه فاما ان ثبت بالرأي الصحيح او بنبيه والاول  
ان كان راسي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس من الثاني الاستدلالات الفاسدة وافعال النبي عليه السلام واغلة فيها فمن جعل  
افعاله موجهة قال لا دليل شرعي امان يكون واذا من جهة الرسول ولم يكن قال اول ان كان متلو فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

ويش فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الشا في ان شرط في مصنفه من صدقته من خطأ انما لا يعالج وان لم يشترط فلو قلنا ان كل من لا ينفذ في ذلك  
في الاستدلال الصحيح لان الدلائل المعتبرة للاصالة لم يقيم الا على هذه الالوية لان النقل وجب على رتبة قوله الكتاب اي ان كل ما يندى به في ذكره في العلم فلهذا  
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه فلهذا استوار بالاشبه وظهر ان احمد قد تولى بالعلم للشيء حقيقته ونظري بغيره ما بنا  
من حقيقة الشيء وما يجهه ومن شرطه ان يكون جميع ذاتيات المبدء وذا ان يحجز فيه من العوارض كقولك ان في هذا انسان بمعنى عام حاسن حرك بالامارة  
ناطق والرسى ما بنا من الشيء بل ان لم يخصص كقولك الانسان هذا ما كمن متعصب لقائمة عربين لا اخبار بادي الكثرة واللفظ ما بنا عن آخر  
بلفظ اخر عند السامع مع اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القنار اخر والتنفير الاسد لمن يكون اخر والاسد المظهر عنه من العقار اخر  
ومن شرطه ان يكون الاطراف وهو انه متي ومجاهد ومجاهد وود والافكار اس وهو انه اذا عدم احد من المبدء وداد كقولك لمن مطر والمكان انما  
لكونه اعم من المبدء وداد كقولك لمن ينكس الماء كان ابعبا كونه من احد وداد كقولك لمن ينكس الماء كان ابعبا كونه من احد وداد كقولك لمن ينكس الماء كان ابعبا كونه من احد  
اما وجه تعريف مبدء الكتاب في تعريفه اطلاق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتر من فيه للاعجاب  
وبه معنى ذاك الكتاب المبدء وداد كقولك في المصنف والنقل هما من العوارض ولهذا كان قرائنا قبل الكتاب في النقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم  
نبا يراهم ان ارادوا بالشيء الثاني وامن احمد والرسية ما وضع فيه لنفسه الاقرب الا تتم باللازم فذلك قال في القرائن وهو مصدر لا قراءة قال في القرائن  
فاذا قرأناه فانه في قراءة اي قرائته وانما المعنى المقرره بهما فليتأمل في جميع ما قرأه من الكتاب بالما وية وغيره ما فاضر زعموه للمنزل عن غير الكتب السماوية  
ومن الوجه الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل المنزل في نفسه ومعناه الوجه الذي ليس بمتلو بل بمنزلة الاسماء بقوله على الرسول اي على سلفنا ما انزل  
غيره من الانبياء عليه السلام من التوراة والانجيل والزيورنجي وبقوله المكتوب في المصاحف ما تحت طاعة كقوله في كتابنا شيخ وشيعة افانينا فاجوبها باليقينة كما  
من الله عن الوجه الذي ليس بمتلو بل بمنزلة القيد الاول استراضة معتبر ملحق الانزال لفظا ونظريا بقوله المنقول عنه فلهذا استوار اعم من نقل محض الى وغيره ما نقل بطريق  
الاحاطة نحو قوله تعالى فصدقه من المبدء اخره شتا بعبات وبقوله بلا شبهة مما اخترع من مثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ما نقل بطريق الشهرة وظهر على  
قول البعض ما لا يرد به جعل المشهور ما قد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله فلهذا استوار استراضة اعم منها وقوله بلا شبهة تأكيد رادها الموضع صالح للتأكيد  
لعوة شبهة المشهور بالتواتر فانما تسم من الاجازة لا صالحة للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الامور واصفا ونظرا ان المراد بالمعنى الاول لان  
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المسكوك بالتورية المنزل على موسى عليه السلام لا بل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى يا انا انما  
قرأنا لكه لما انزل على النبي القاسم بنات الله يعني في قولنا القرآن غير مكتوب بالاشتراك وبالجملة ايجز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف  
عن المنسوخ تلاوته لامن الوحي الذي ليس بمتكلم كما لا يخفى لانه ليس يدخل الجيب الامتزاج عنه وبما القيود على فلهذا استوار هذا الوجه المنزل على الرسول عليه  
وامد بكتاب الوجه الاول ان قيل ان بذكره لشيء بآية توقف تصوره على ذلك الشيء اذ لا وجود له في المصنف فصر تصوره القرآن فيكون ورا  
باطل غير راد على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوحيته وجوب المصنف في الذهن على تصوره القرآن لا يخفى صحته لان القرآن معلوم من الناس  
تصوره في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له لو لم يكن القرآن ما باله الصانع بل القرآن مطلع احد وانما ياتزم الدور المذكور على من عرف القرآن فمثل نقل  
من بعض الاساطين ان قال لست ان ما نقل الدنيا في فائز المصاحف على انه يمكن للتفصي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما  
الصحابية من الوجه المنقول في المصنف فين في الدور فان قيل لم يزم على ما ذكره من التسمية سوى التي في الصورة النقل فانما جلت في احد وليس بقرآن  
ولم يتحقق بها جواز الصلوة والاحرية القراءة على اجنب اسماء من انكرها لا كغيرها فانه لا يلزم بل على انتفاء المبدء قلنا اصح من المذهب انها



من القرآن لكنها ليست جزء من كل سورة منذ نال على حدة منزلة الفصل من السور كذا ذكر ابو بكر الرازي وشكروى من محمد بن ابي نعيم انها كتبت مع القرآن بامر الرسول عليه السلام ونقلت الدنيا بين وفات المصطفى اتم كانوا يبايعون في حفظ القرآن حتى كانوا يمينون من كتابا ليسا على السور مع القرآن من التشهير والنقط لكيلا يختلط بالقرآن غيره فلو اجمعت لاحتاح في المادة سكوت اهل الدين عن منع تسليحهم فيها لان النقل المتواتر لما ثبت انما من السورة لم يثبت ذلك وحديث التسمية وهو معروف دليل ظاهر على اقلنا وانما لم يكثر من انكرونها من القرآن لزمه انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على يد الكاتب يذكرون ذلك في حواشيها من القرآن والتسليم بثلثه مع الكفا وما مدرج في الصلوة فقد ذكره الترمذي في صحيحه العتيق انه لا يفتي بها في الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح استعماله في الزمان في كونها آية ثالثة شيئا لا يصح من ذهبنا شئ من رحمه الله انما لا يبعد بالي راس السورة آية ثالثة فحدث ذلك شبهة في كونها آية ثالثة فلا يتبادر بها الغرض من المقطع في اجاز قرأتها للحائض وجب فلا تصدق التيمم بجواز قراءة الحمد رب العالمين لما على تصديق لشكر فاما على تصديق قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرة مراتها عليها قوله هو ان القرآن النظم والمعنى جميعا في قول مائة الفقهاء والعلماء وهو الصحيح من ذهب الى حنيفة من الامة انهم لم ينظم كتابا لانما في حق جواز الصلوة خاصة لا في النظم والعمارة والمعنى بل لولا انها شتم في العقل من ذكر اللفظ الذي معناه الرمي في اللفظ النظمي اسيهاه ونظمت الرمي الذي يرد على حسن الترتيب في نفس السجود رعايته لا ادب وتعليم لعمارة القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف لمن يثبت هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعايت الادب والمراد من مائة العلماء جمهورهم ومعظمهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم ودم انه من ذهب الى حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية منه في الصلاة بغير مدرج ان قراءة القرآن فيما فرض مقطوع به فذلك واستدل الى كساده بانه ليس هو الصحيح من ذهب الى حنيفة رحمه الله في القائل في شبهة من ذهب الى حنيفة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب بما استدلل به الزاعم بقوله الا انه اسمي لكن ابا حنيفة رحمه الله لم يسم النظم كتابا لانما قال معنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود فصوبنا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا ينبغي فرضية القراءة على التيسر قال رحمه الله تعالى فاذا تيسر من القرآن ولما استقط من القعدة على العمل للامام عندنا وبخوف فوت الركعة عندنا بطلان ما لا كان في جواز ان يكتب فيه بالركعة وبخوف توشيحانه نزل ولا يلزم توشيحانه انما انصاع اللغات فلما تيسر قراته تلك اللفظة على ما لا يعرب نزل التخييف بهاء الرسول عليه الصلاة والسلام فاذ بطلان بهاء لغات العرب مقطوع حجب ماية لكانت لغة اصلا واتسع الارض جابر فيمن ستمل ان يقرأ والمفتحة ولتة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة اعراف كلها كان فثان فلما جاز للعربي ترك لانه الى انته غير من العرب حتى جاز للعربي في ان يقرأ باللغة التي يقرأ بها فتم شلات كل قعدة على انته نفسه جاز للعربي ترك لغة العرب تصوراته منها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار احمل ان يقولوا ان النظم منه رخصة استعاضة عن المحف وقصر الصلوة حتى لم يبق الا الزعم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم بركن من جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو ايد على اصل المرض في اكان الصلوة ركن بعد ما صار وجوده جواز تركه في الاجتهاد وكفى قوله فامته تصغير على ان فيما سواه من الاحكام من جوب لا اعتقاد حتى كفرن من انكون النظم نزل كما المعنى وحرمة كتابها مصحح بالفارسية وحرمة المداد وانه لا يقرأ على الفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة السجدة والقراءة بالفارسية وحرمة مصحف كتب بالفارسية على غير المحر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الكتب واسمايض على اختيار بعض المشايخ من شيخ الاسلام خواجا زاده رحمه الله لانه لم يرد من المتقدمين من كصاحبنا بنابر دالة نصا وما ذكرنا جوازا بل ان الذين فاشيخ عنه الله في اجواب على صلوات على خيار المتأخرين والمتأخرون انما جوازا ذكره على ان النظم

فما تسمى الذي هو المقصود تأخرت ثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس مستقران والدليل عليه انهم لم يذكر فيها احتيالا فابطل ما جازنا  
ولولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام وذكر الاليتيغير هذا الجواب على قولهما ان النظم لازم عندنا بالمعنى وقد ذكر الامام النجاشي رحمه الله في شرح الجواب  
الصغير ان حرمة القرآن متعلقة بالنظم الذي جئ لوقوعه بالجنب اما يعني ان الفارسية مبادا تكتب ايضا من سجدة التلاوة بانها لم تكن بالصلوة لان اسجدة  
من اركان الصلوة وبها جاز سجدة التلاوة مشاكسة في المعنى وبطلان السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بالصلوة وكذا في النظم قد سقطت في الصلوة  
فتسقط فيها الحسن بها وحسن التلحين بان المكتوب او المقرء الفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا غير منسوخ من النظم وقرآنه للجنب واما يعني  
كما توديه والانبيل والاول من وشمس فان قيل لما جاز الالفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير مله لا بد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا يجوز  
للصلوة بدون القرآن وحيث لا يكون احد المذكورين فلا يلزم ان يكون احد ما لا يكون المعنى بدون النظم فاما قوله تعالى وما تسمى من الصلوة  
الفارسية مثلا ليس مكتوب في المحقق ولا مشمول لتواتر ايضا فلا يكون احد ما لا يكون المعنى بدون النظم فاما قوله تعالى وما تسمى من الصلوة  
انما جاز الالفاء عنده بالمعنى بالقيام المعنى المحمود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى بالقيام بالصلاة الفارسية الدالة على معنى القرآن وقام النظم  
المتقبل كما قال ابو يوسف رحمه الله في حاله الصلوة فيكون النظم المكتوب المنقول بموجب واقعة يراو كما فيديل في احد ويكون احد ما لا يكون المعنى  
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه املا متواترا بالكتابة والنقل حقيقته او تقديره او لقول ابو مسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم  
ان جواز الصلوة متعلق بقرآن القرآن المحمود بل بمتعلق بمناه بديل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب ماية المعنى ون  
النظم دليل لاح لا فلا يرد الاشكال فمما انما فيمن لا يتيم بنظم من البين وقد علم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا يمكنه للمعنى و زاد  
بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة احتلال بان قرآنه كان قوله تعالى معيشة فتلكا معيشة يتكلم او مكان جزاء ما كما جازوا القرآن  
فلا يجوز بالاتفاق فيمكن الامام ابي بكر بن محمد بن الفضل رحمه الله ان اختلاف فيا اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجزوا او غلطا  
والجواب يراعى الذين قيل وقيل اختلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما التزاة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح بوجوب  
التي حذفت من قوله الى قول العامة رده اخرج ابن ابي ريم عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو احتياط والعامة الامام ابي زيد طاب  
التي تسمى عليه النظم في قوله وقاسم النظم المعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية اربعة كما كان القرآن ساهل للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشريعة  
الثانية بالقرآن توقفت على معرفة الشريعة في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اربعة كما كان القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشريعة اربعة  
واحترازه مما اكتمل به معرفة الاحكام من النقص والامثال الحكم وغيره اذ هو مجموع من لا يتقيد بمجاوبة ولا يتقيد بمجاوبة ولا يتقيد باليسر في معرفة احكام الشريعة  
علا لا يتلحق به حكم من احكام الشريعة فان جوبه متعاقدا وحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب اما يعني من احكام الشريعة وهي متعلقة ببعض عبادات  
القرآن فكيف يصح هذا الاستدلال لنا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفة ما لا يجنب بل تثبت بعض النصوص من الكتاب والسنن  
فيصح به الاحتراز واما ان يصح الاقسام باعتبار اقسام كل قسم طارئة اقسام وانما اقسام الاربعة المتقابلة للقسم الثاني عليها مائة وعشرين قسما  
وقد ذكرنا خروج في الحصار هذه الاقسام وجوبها وحملها ما ذكره وجوب المفهوم من الكلام لا يحلوس ان يكون اجبا الى النظم فقط والى غير  
فالاول هو القسم الاول الثاني لا ينافي ان يكون واجبا الى تصرف النظم اولى غير صحيح والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى الفارسية  
الى سائر وهو القسم الثاني وفيه فلك وهو القسم الثالث والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى الفارسية والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى الفارسية  
فان كان من جهة النظم فلا يلزم من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى الفارسية والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى الفارسية



[illegible]

bestur



او لمسي على الاغراض الا انه يسط في العبارة الغرض هو الامتزاز من امام ومن المستر من المشتمات مبيها فان قوله من الاغراض انية  
الى كل لفظ امتزاز من شيء آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل به الغرض من قوله والعام وبكل لفظ فيتم بحسب المسيات والمراد باللفظ  
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله فيتم اي شيخل حصل الامتزاز من المستر فانه لا يشك بينين بل كل واحد على  
السواء بقوله جمعا امتزاز من التثنية كما انها ليست بعامة بل هي شل سائر اسماء الاما في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر  
مشايخ وآباء العيس بشرط العموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحابنا شافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق  
بحسب ما يصلح له بحسب وضع فامد بالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي فعل منه البعض  
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يجر ما ما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسيات امتزاز من المعاني فان العموم لا يجر  
في العامة من المتأخرين من شافعيين وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها مامة  
كما ليس مائة في مائة الكتب ولم يتنا ولها هذا احد اذ هي ليست بانفرد ومنوع لا يتظام مع من المسيات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا نقول  
بعمود وليان احتمالي وعمومها مجازي للصدق على الجار عليه فان ربما في قوله ما رايت رجلا يريد فير ما ومنع له العلاقة بين  
الحسين اذ الرجل وضع لا فرد واريه في غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة  
الرمي العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي حبيب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في عمومها على ان  
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك معناه ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بلامه مورد التقسيم لا المطلق العام  
وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالاعتقاع بل بالضرورة واحدا المذكور جامع مانع للعام العيني فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ  
بان اجري على المطابقة ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد يتنا دلالها اذ هي لفظية تعلم بحسب المسيات معنى فبينها ما ذكرنا ان  
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى فالتقسيم لا يتظام لا تقسيم للمد فانه قد علم بقوله فيتم بحسب المسيات والتفسير وان كان يقضي  
سبق الابهام واحد ما يميز فيه عنه لكنه اذا لم يجب خلافا في معقول المقصود لا يثبت به وشك كثير في كلام السلف والامراء من الاتظام  
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصين اجموع شل ذيرون وربال ومن الاتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المنه دون  
الصينته كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مامة من حيث اني تتنا ولها جماع من المسيات وان كانت مينة مني مخصوص  
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاخر الثابت به انه لا يجب حكم اي ثبته فيما يتنا وله قطعا ويقينا تنه اي على وجه القطع ارادة اليه  
وارادة التخصيص منه ونجبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ  
رحمة الله عليه من حكم العام قصد اشار الى حكم اخص قوله كالاخص رومالاختصار للاختلاف بين الجودان موجب اخص قطعه كما اختلف  
في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجود من القماء والمكملين من ارباب العلوم موجب ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي  
واليه ذهب الشيخ ابو منبه في الاما يري وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند مامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والي بكر  
اجمعا من وغيرهما موجب قطعه كوجب اخص واما بهم في ذلك القاض الامام ابو زيد ومامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله  
وغيره الاختلاف يظهر في وجوب اعتماد العموم وتخصيصه بالقيام خبر الواحد اجماعا فعند الفرق الاول لا يجب ان يعتمد العموم فيه و  
يجوز تخصيصه بها وعند الفرق الثاني في سبب الاعتماد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت في الاصل

في التبيين

[illegible]



عدم استعلا بنفسه في النسخ خلوص معنى العارضة اذ لو عمل ما القياس من معنى النسخ بطلاله فاذا كان دليل مخصوص مستقلا بنفسه مينا ان النسخ  
لم يدل تحت اجملة لم يوجد المانع من التعليل فتمثل التعليل اذ الاصل في النسخ هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدرا متادله العلة مخصوصا  
سماوي داخلا في العموم وهو المراد بقوله على نحو ان يظهر بخصوص فيه تعليله وذلك القدر مبول فاجب بهاته الباقي وجماله فتنسب سقوط  
بالاخر فاما العام موجبا قطعا فلا يبطله الاحتمال الشك ولكن قلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشار من دليل ظاهر فاجب العلم وان العالم غير  
الواحد والقياس ان اذا كان محمولا لا يجب ان يستقط دليل بخصوصه بل يبقى العام موجبا كما كان نظر الى شبهة النسخ وان لا يتقي العام محمولا يمكن اجماله  
فيه نظر الى شبهة الاشتنا وعلما ترد كل احد منها بين الزوال البقاء لم يطل واحدا منها بالشك في العام موجبا ولكن تمكنت في شبهة جملة  
دليل مخصوص فان احتمال حقوق تفسيره خاص فاقم على تقدير حقوق التفسير تحقيق احتمال بخصوصه في كل فرد من العام وكان له ما قبل  
حقوق التفسير بخصوصه جملة الحكم في جميع الافراد على احتمال الادة بخصوصه في كل فردا ذلك فردا يمكن ان يكون بخصوصه من العام وهو معنى  
قوله بنفسه وبعد حقوق التفسير بخصوصه يصير بمنزلة الخصوص للمعلوم فيبقى ثانيا ايضا لاحتمال التعليل فبين ان العام بعده التخصيص ليس ثانيا  
معلوما كان الخصوص ومجولا في وجود تخصيصه بنجر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لما ان اهل الادة لما يخصه من عموم نفس التعليل الحق بهم  
النسوان والعبيان والعيان والمقدود والرسني والارهبون بعلته ان كفرهم غير مفضل الى سحب كلف اهل الادة فمخصوص من النسخ  
بالقياس كما في نفس الربو لما صحح البيان بالمخصص في الاشارة الى التسمية الحق بها غير باعلته الليل والجنس والظلم والجنس وحسن بالقياس قوله  
والاشتركا في المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو مشترك احيى هو اللفظ الذي اشترك كنية معان او اسام او اوب  
لاشتركا بحسب الوضع حرف ذلك بمورد التفسير فان بنا تقييم اللفظ بمقار لالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع  
ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صاحبا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواد ثم العام قد فعل في يده اللفظ فانه  
اشترك فيه اسام فاحتر عنه بقوله لا على سبيل الانتظام كينى هذا الاشتراك بطر لى البديل بطر لى الشمول وقوله معان او اسام معينة  
اجمع يومهم ان عدوا لاشتركا شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يشبه بين العينين والاسمين كالقوله وهذا  
قيل في مدع هو اللفظة الموضوعية مختلفتين او اكثر وضعا ولامن حيث بما كذلك فاحتر بقوله بمختلفتين مختلفتين من الاسماء المفردة  
وبقوله ومعنا ولامن المنقول وبقوله من حيث بما كذلك من مثل شئ فانه قد تينا دل المسابيات المتكلمة لكن لاسن حيث انها مختلفة بل  
من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاعلم ان ذكر كلمة او في التميز ان كان يشك الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف  
وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود الى تقسيم احيى فهو باطل لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ احد فهو تقسيم المحدود  
والان هو تقسيم احد كما لو قيل اجمع ما تتركب من جوهرين او اكثر يكون تقريبا للمحدود ولتناول التركيب اياها ولو قيل اجمع ما تتركب من جوهرين  
او اربعة او ثلثة يكون تقريبا للمحدود من قولها تحت لفظ من الفاظ احد فيفسد فتقوله اسعان او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احد  
الذوله تحت قوله واشتركا كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود ولذوله تحت قوله يتظم ويمكن ايضا ان يصير عنها بلفظ واحد بان يقال هو  
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا التعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد قوله واشتركا المتكلم الاصطلاحي ومن  
قوله واشتركا اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاساس الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العيين مثلا  
مثلا لاشتركا الاسامى ان مل هو مفعولما اباد لفظ اشتركا والذهب غير ما و مثالا لاشتركا المعاني ان مل هو مفعولما اباد مفهومات

الاشتركا

هذه الاشارة انقل من الامام العلامة شمس الائمة الكرمي رتبة الله وان كان المراد منها المعاني الذنبية كالعلم والحجج وبقوله المبرر  
من الاسامي الحسنيات اى الاميان فكان نظير المشترك بين الاسامي اعطاء المعين لا مشترك ما ذكرناه فيه والمولى لا مشترك المعنى والحق  
ونفسه بها فيه واقره لا مشترك المعنى ونظير المشترك بين المعاني الاشارة والظاهر والستر والنيل للمعنى والسطح والبيع للزالة  
لكم المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ونظير بان من البينة بمعنى الفصل ظهر وبعد واعلم ان لا مشترك فان الاصل  
لو دار اللفظ بين المشترك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل باللفظ في حق السامع لتعدد الذهن بين مفهوماته وقد يتعدد عليه  
الاكتشاف لمية المتكلم والاستنكا من السؤل فميلة على غير المراد فيجب ان السامع يتغيره للقرينة الدالة على المراد  
السامع لم يتغير لهما فيفسر كل قال لغيره اعطانا ما ادناه وادناه خبرا او شيئا اخر من الاميان فاعطاه وينا را فيفسر السبب به فمذا يقتضيه  
استلغ ونفعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوم لما الى ذلك بقية اقتضاه وجوبية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه ما غفله من الواضع  
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو طاهر واتباعه بان نفسى ومفرد الاول وقد اشترى قوم فوضع ثانيا المعنى آخر واشهر في  
اخرين ثم تراعى الكل للوضعين او اختلاف الوضعين بان وضعه فوضع المعنى وشبهه فوضع المعنى اخر فمذا يقتضيه اشتراكها بين الاقوام والقصد  
الى ان تعريف اشئ لغيره محمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب  
اليه الاشعري وابن فورك فلا يتبادر كما في انزال المقتضاه فيلزم ما ذكرنا ان لا دليل على المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ان يرد تهما  
ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه لا يضعه الا لزوم اذ لا مفهوماته فقط ولا يحصل الما تجلا ولا التعريف الا بما الى ايضا لانه يصير معلوما  
من كل وجه فثبت انه لا عموم لقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ينبي يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم  
دليل الترجيح لان الاشتراك ينبي من المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشارك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح  
لاعدا على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل للتامل في الحقيقة او طلب دليل اخر يعرف به  
المراد بالتوقف على المرادين ولحقى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل لما ذكرنا من قوله في لفظ القدر انما  
بين كميض والطهر لوجود اصل هذا التركيب الا على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جميته ونعمت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه النافذة سلا  
قطر فارق بنينا اى لم نضم رجها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأنا انما اذا اتقل حقيقة الا قبل في الدم فان الدم هو المتبع في الرحم وكنه  
حقيقة الاشتغال في كميض لان الطهر اصل وكميض ما من والاشغال يتحقق من الاصل الى المعارض فكان بطلا سماء الى باحسين فبالا لادراك الفهم  
سنة قوله تعالى ثلثة ثمر احمين دون الاطهار وهتدوا ايضا بالاثرة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اذ من بعض اصحابه طلاق اى  
فتنان وعدتها حيث فتن على ان المراد منها كميض لانه لما صرح فيه باطوار احمين واثر الرق في تنقيف ثابت في حق احد دون التبدل طم ان الثبات  
في حق احرار كميض دون الاطهار قوله والمادل وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجهه بنسب الى الرق قيد بقوله من المشترك وانما لبال لراى  
وهما ليسا لارمين فان الخلف او اشكال والحمل اذ اوال الخفاء عنه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسيى او لا ايضا كذا في الميزان والتعويض  
واصول لعدد الارلام وغيره اذ كذا الطاهر والنصر اذ على معنى محتملة مدارا ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالراى لارمين لا لهم  
فمما على المشترك على الاشتراك اللغوى وهو ما في خفاء او احتمال لا مشترك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل  
ويكون تقدير الكلام الما والى ترجح ما في خفاء او ما في احتمال لا يجوز به بدليل على ما ترجح من المعنى فان الدليل للرجح اذا كان قطعا كان ذلك نفسا

لما وليا دليل في حياته ويل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرة أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويمكن انما قيده بالمشرك لان  
 به وبالمادول بنسب جميع اقسام بل اراد به فو ما منه وهو المادول من المشترك بمعنى ذالمادول وهو المشترك الذي يتبع بعض وجوبه بفناء لظن  
 من اقسام العينة دون غيره وذلك لان صفة المشترك يدل على الوضع قبل التاويل على ما منه وما بعدها والتاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القدر  
 بعد التاويل وحده على كمين والى عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينة واللفظ بخلاف سائر اقسام المادول فانها قبل التاويل  
 تدل على معان بالوضع وبما للتاويل تغيير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينة واللفظ الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة متوضعا  
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلاة وبالمادول وعلى الوقت تغيير تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة المستحاضة الكتاب  
 يدل بالوضع على نفسه بجزا اصلا وبالمادول على نفسه الفضية لم يتبع تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف بنسبته ثم قيل انما دخل المادول  
 من اقسام النظم معينة ولتتبع ان المرادتين فيه بالراى والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل ايضا الى العينة لان اضافته الحكم الى دليل لا  
 اولى لها قالوا الحكم المستعوض ما يمتد الى النفس الى العلة لانه اقوى منها كما كان في في محل النص ايضا الى العلة بخلاف المنسوخ لان التغيير  
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافته الحكم الى المنسوخ قالوا وهذا كالحمل ذائعة البهتان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم قطعاً لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المنسوخ لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا طلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلواتك  
 لما كلف بيان القول تعالى وادعى الصلوة ثبت وصية القعدة الاخرى لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح شك لان هذا القسم في بيان اللفظ  
 بنفسه على الحصة بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولما افضل في القسم من اقسام الاثر لان في تلك الاقسام الضم الى دلالة العينة لعنى انما تفصل به  
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم حمل المادول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى العينة لان دلالة العينة بوجه طلبة  
 انضمام التاويل الى المادول العينة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنقص بحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانضمام معنى اخر اليها  
 وهو التركيب والاستعمال في موضع اخر وغير موضع وما قولهم الحمل ذائعة البهتان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعاً فليس كذلك لما ذكره في الميزان  
 ان الحمل ذائعة البهتان بخبر الواحد فويل ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الاشكال بدليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفردا ولكن يسمى  
 ما ولا وان لكشف التام لا يكمل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانه لا تثبت الا بما هو قطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد كما  
 قطع الدلالة في نفسه لا بما المنصوص منه وان كانت قطع الثبوت فاسى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراى الذي هو ظني وبين معرفة المراد من  
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والما استدلالهم بالقعدة الاخرى فحاصلها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نومان اجب في قوة  
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى من تذكره صحة الفرضية لا الشك وواجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحصيل الناحية حتى ذكره  
 سجود السجود كما ولكن لا تقصد الصلوة فالقعدة الاخرى التي لا بد من ذلك سببها فرضا فاما ان يحجب اعتقاد فرضية ما يحجب كيف جاز بما لا يترتب  
 ان المبرك الاصم والمكاف كغير البكار هما فرضيتا ولم كيف ابن عباس رضي الله عنهما بكاره ربهو التقديس مع حقوق البيان بآية الربوبية التي  
 السنة ولم كيف من كثر تقدير فرضية المسح اربع مع حقوق غير الخيرة بيانها في الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله سجدة وكيف ثبت الحكم قطعياً بل اذا  
 البيان في ثبوت بيان شبهة وفي جملة لم يتضح لي وجهها في هذا القسم وهو علم بحقيقة قوله ولكم وجوب العمل به على احتمال اللفظ اى حكم المادول  
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السوء واللفظ كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراى فلا خط في  
 اصابتها بحقيقة او الوجهية من الخط ولصيب فيكون الثابت به بمقتضى السوء واللفظ وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل على ثبوتها بغير بيان

الظن

لا قسما قوله واقسم الثاني في وجود البيان بذلك النظم فالنظم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بسبب قواعده المعنى وتكرره وهذا القسم فتمت به  
بعد التركيب بسبب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا انهما الشكل المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قبل قوله  
بذلك النظم اشارة الى انهما من العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا ينهل الاذنه للسامع واليه اشارة في بعض معنات الشيخ الامام  
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المتعاقبة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الاشارة واجبا الى الجميع قوله الظاهر كذا  
المراد من الظاهر المصطلح ومن قوله انما ظهر للنظر اللغوي وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا التعريف اشياء بنفسه وهو الظاهر المراد منه معنى السامع نفسا  
اسي بجامعها فان كان اهل اللسان احترز من كنهى وايشكالوا لما فان ظهور المراد منها توقف على ما ذكره السامع وقيل هو اهل على معنى بالوضع  
الاصل والعرفي وقيل فيه انهما لا محروا وقيل هو الاشارة في افادة معناه الى فيه قوله بالنفس هو كذا ذكر اكثر من قصد شرح هذا الكتاب ان  
قصد الحكم اذا قرئت بالظاهر على ما يلاحظ في الظاهر ان لا يكون مناه مقصودا بالسوق اصلا فربما بينه وبين النفس قالوا الوقيس ايت خلاصا من كتاب  
القوم كاتبة القوم كما ينبغي ان يجمع القوم في قوله وقيل ابتداء عبادي القوم كان نصا في القوم كونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام  
اذا سبق لعقد وكان فيه زيادة ظهوره على التسمية في المبدأ كانت عبارة البعض اشارة الى قوله واليه اشارة للمصنف رحمه الله بقوله  
بمعنى في الحكم وقوله سيق الكلام لا جلة قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السنية هو كذا في قوله  
الفقه الظاهر من المراد منه نفس السامع من غير ما مل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره واسأل الله  
البيع وحرر الربوا وقوله تعالى فاطموا ايديها فهذا ونحوه ظاهر في وقف على المراد منه لبيع الصيغة وبهذا ذكر القاسم الامام  
ابو زيد في التوقيف ومصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ثبت ان عدم  
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوفا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد  
الظواهر من اكان سوفا وغير سوفا وان احد من الأصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان من مذكري الية  
لما عقل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النفس على الظاهر بجمعه السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايام  
منكم مع كونه سوفا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما طب لكم من النساء مع كونه غير سوفا في فرق في فهم  
اللسان وان كان بجواز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كما يخبر من المتساويين في الظهور بخبر  
ان ثبت لاحدهما رتبة على الاخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر القرينة  
نقطية نطق الية سابقا قائل على ان قصد الحكم ذلك المعنى بالسوق كميان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقرار ان الشيء وثقت وبيع بها وبين  
ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النفس فانه وادبها بقدرية تميز باللفظ من الشكل ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهرا بدون تلك  
القرينة واليه اشارة القاسم الامام ابو زيد ومصدر الاسلام ابو السير وغيرهما واما قوله بمعنى في الحكم فمما وان المعنى الذي بازاد والنفس وضوحا على  
الظاهر ليس لمعنى في الكلام بل على معنى بل يفهم بالقرينة التي اقرئت بالكلام انه هو المراد من الشكل من السوق وكذا معنى قوله لانه سبق الكلام  
لا جلة انه عرف بعد اقرار ان قرينة قوله معني وثقت وبيع وقوله فان ختم الاتهوا فواحدة بالكلام انه سيق لبيان العدد الذي بازدا  
الكلام وضوحا حيث فهم من ان الالباب مقترنة على هذه العدة وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق مستباني صيغة الكلام نصا  
من غير قرينة نقطية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون لعمامة اعتبار القرينة التي كان اسباق لاجلها قوله تعالى



فانكحو ما طاب لكم من النساء ظاهري تجوز نكاح في استطيعه المومن النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك ليبل قبله تعالى فلي  
 وثالث دريل و قوله تعالى فانكحو ما طاب لكم الى بل لكم من النساء لان من ماحرم كالالات في آية التحريم وقيل في ذهاب الى العفة والامتناع  
 من النساء يحرم من مجرى غير العطاء ومنه قوله تعالى او ما علك ايما كنتم شئ وثالث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت العرف لما  
 فيها من العدلين عدلها من صيغها و عدلها من مكررها و علمن النصب على احوال ما طاب تعديره فانكحو الطيبات لكم مع روات هذا  
 العدد و ثنتين ثمنين مثلاثا وثلاثا واربعا كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اى ما ادرى من تابت الشرة اذا درك والوجه  
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانه لم يدرى فان قيل لعدو الذي طاب للنكاح فالحج هو ان  
 يسمح بين ثنتين او ثلاث او اربع فاما معنى التكرير في شئ وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تناه والى الجمع وجب التكرير ليعيب كل نكاح يرد  
 اجمع ما اراد من العدو الذي طاب له كما يقال للبراءة ائتسوا هذا المال وهو الف و مئتين و مئتين وثلاثه وثلاثه واربعة واربعة ولو افردت  
 لم يكن له معنى ولذا جعلت بالواو دون اولئك لانه لو هبت في هذا الشأن تقول ائتسوا هذا المال و مئتين و مئتين او ثلثة و ثلثة او اربعة و اربعة  
 اقلت انه لا يورث ان ائتسوا الا اعداد النوع هذه اقسمة بان كيو نوا متفقين في عدد ومننا ولا يكون لهم ان يجتمع اثنان بان يسطوا لغير  
 و مئتين و ثلثة و لبعض ثلثة و لبعض اربعة فلكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسلخ ان ياخذ كل واحد من النكاحين ما اراد من  
 الاعداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدد واحد منها و ان اختيارا من عدد وشاؤنا قوله فانه ظاهر في الاطلاق  
 اى في اجماع نكاح في استطيعه المومن النساء لان اوفى درجات الامور بالاعتدال في اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل  
 في النكاح الخطر لان النكاح رقيق وكونها مودة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتحريم الالى كما قال الله تعالى ولقد  
 كرمنا بن آدم وصيرورتها سوط مودة مستقرشة لا يمايم الاستكرام الا انه ايج للعزرة على ما عرفت فاستار بلفظ الاطلاق اى ازالة  
 هذه المكرمة اى ازالة بمنزلة العقيد المسلم من المباشرة نص في بيان العدد لانه الغرض لئلا يبين الكلام لاجل اى لاجل بيان  
 العدو و دليل قوله تعالى فان قصتم ان لا تعدلوا فواحدة فاذاد قوله تعالى فانكحو ما طاب لكم وضوحا بقرينة حقوق العدو  
 به حيث فهم منه الاطلاق والعدو على ما اذالم يذكر العدو فيه فصار نصا قوله والمفسر هو انما هو وضوحا على وضوح النص  
 على وجه لا يتجوز فيه احتمال التحصيل ان كان ما اذالتا و دليل ان كان غامضا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التحصيل والتاويل  
 كما لظاهر في المفسر لا يثبت في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شق من النص الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى  
 فسجد الملكية كلمه اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملكية ظاهر في سجود جميع الملكية لكنه يحتمل التحصيل و ارادة البعض كما  
 في قوله و اذا قالت الملكية يا مريم اى مريم عليه السلام فبقوله كلمه انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازما وضوحا  
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل و اكل على التفريق فيقول اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا على انقطاع الاحتمال عن  
 اللفظ بالكلية قوله و طه اى حكم المفسر الاجاب اى اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بل احتمال التحصيل ولا ياب  
 اشارة الى رجحانه على النص فذكر في شرح التوقيف و حكم افتقار ما في النص و انه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص  
 عند المقابلة الا انه اى المفسر يحتمل الفسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات  
 و انجب لا يحتمل الفسخ و يثبت في الحجة التامم باللفظ لانه يورث حيث نداء الكذب او الفسخ

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فبحر في النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو الراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثنا فان العيس يستثنى من قوله تعالى فسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثنا لا يصلح مترجعا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا مترجعا فاذا ازداد اى المفسرة قوة واحكم المراد به الباء وتعلق بالارادة فحسن احكم معنى اتبع او امن اى اتبع المعنى الذى اريد بالمفسر عن التبديل سى محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اهلنا ومنهم من لم يشترط كون غير قابل للنسخ وقال وهو لا يتحمل الا محجوا واحدا وقيل هو ما فى العقل بانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه تفهيم مراده وقيل هو ما ظهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والمشا به على اعتدائها والاصح هو الاول لان ما خذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بما حكاه اى ما من الاتفاص وحكمته اذ انتت لقصها وتبدلها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتحمل التبديل حتى لا يتحمل كلاما الدالة على وجود الصانع وحق العالم والاخبارات لوسمى بهذا محكما لعينه وقد يكون لاقطاع الوجوه لوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى بهذا محكما لغيره قوله وانما نظير الفاعل فى سوجب هذه الاساسى عند التعارض حتى ترجع النص على الظاهر والمفسر عليه ما الحكم على الكل لان النص لما كان اوضح مما كان العمل به ادلى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لوانى الفهم من غير محسوس لما انما علم لغير الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما نريد ذلك الاحتمال بمعارضه النص وجب حمله عليه وكذا النص مع المفسر مع الحكم وفى تسمية ليقابل بهذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي المجتنبين المتباينين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور لبعودة التعارض من حيث التقي والاثبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقتضى لعمومه جواز كل ما وراء الاربع والثانى فى نص الحقيقة افتقارا بحجوز على الاربع كما ذكرنا فیتعارضان فيما وراء الاربع فيتبرج النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا ولكن صلوة وتوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفسر ولكنه يحتمل التنازل اذا اللام ليعتار للوقت والثانى لا يتحمل فيكون مفسر فيتبرج ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمه الله فيمن تزوج امرأة الى ثمارة شعة لا نکاح لان قوله تزوجت نص فى النکاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى ثمارة مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النکاح فان النکاح لا يتحمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام تبرج المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نکاحا كذا ذكره شمس الامنة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يتحمل معنى آخر والثانى محكم لان التاميد لا يتصل به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجب ردة فترج على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قيل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسر لان المفسر لا يتحمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الاشارة والندب وتينامل باطلاقة الاحمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف لسمى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهادة القبول فان اشهاد اليمين والمحدودين فى القذف فى النکاح صحيح حتى انقضى النکاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس للوزن

لان الاصل يتبدل بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المثال ان شاء الله تعالى  
على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تعب في طلب المثال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيجب ثبوت  
ما نظمه لبقينا ونذا في التفسير الحكم للاخلاف واما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو من سبب المعرفين من شائنا كما في الحسن الذي رزق  
وابني بكر السجستان واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض شائنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل  
بما وضع له اللفظ ظاهر القطع وجوب الحقيقة ما ادا والتداعي منه وكذا علم النفس وفيه قال اصحاب الحديث والاصحاب الشافعي رزق  
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا ليجب العلم بل يوجب العمل بنحو الواحد والقياس وكل عامتهم على الخصوص  
وكل حقيقة يحتمل الجواز فلا ثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا تقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن النفس لحدوثها في البني  
عليه السلام وعندنا لا عبرة لاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه انما نشي من ارادة التشكك وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام  
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة الشقة والنسب لا لاطلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها  
اسو باطنية خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند غلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى  
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة المعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على  
ما بينا قوله ولهذا الاسامي اعدادا ليقابلها خص به القسم بيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره  
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء مما ذكره مقابل وليست فيه زيادة وضع كما قيل وليندما  
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف لبعده لبعضا لان الكل ظهورا ولكن لبعده فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر  
علوية بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا الذي يقابل الحقيقة والصريح الكليات فلا  
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون  
فكان هذا تقسيم النظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فاما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فليس هناك  
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى ان بيان ذلك التكلم وبه ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل تماما اخر خارجا  
عن هذا القسم وخمس يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فنقد الظاهر الخفى المقابل على اقسام المقابل  
التسايفين وهو المقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان والمقابل المتضايفين كقابل الاب والابن والمقابل الملة والعدم  
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل  
واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحركة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقالات اسم الضدين  
اصطلاح الفقهاء كما نعلم اذ ارباب الفقه ما يقابل الشيء ولا يجمع معه في محل واحد في زمان واحد بحجة واحدة ثم انما كان امرا  
وجوديا كالظهور فاما متضادا فان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفى ضد الظاهر قوله وهو ما خفى المراد  
منه لعارض غير الصفة لا يقال الا بطلب معنى حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التوحي ولكن الكلام خفى باسنة الى محل اخر لسبب عارض فيه  
كما في المثال المذكور واقرض عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة يعني ان يكون خفا الخفى في نفس الصيغة  
ليتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد الحمل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المصادفة فان السواد

فی محل بضاد البیاد فی محل آخر نظر الی استحالة اجتماعهما فی احد المجلین وکذا الابوة یخالف البتوة نظر الی استحالة اجتماعهما فی تخفیر واحد سمیة واحدة وکذا الکلام الذی ظهر معناه من کل وجه لیسوا الکلام الذی خفی معناه من کل وجه والکان انحاء والظهور فی مجلین کالتفسیر الجمل والحکم مع التشابه ولم یمنع من التضاد واختلاف المحل لکن اختلاف البتوة یوضح ان انحاء فی الجمل والکان لیسبب عارض غیر الصیفة ویتحقق فی نفس الکلام فان آیه السرقة نفسها خفیة فی حق الطرار والنباش والکان انحاء لعارض واذ کان انحاء متحققا فی نفس الکلام کان تضادا لظاهر من الوجه الذی تحقق فی انحاء ولهذا استحالة ان یکون ظاهرا لعارضیا ضایفا فیثبت ان الخفی علی التفسیر لئلا یرد ان الظاهر ثم لکان غرض شیخ زبیر بیان تفاوت درجات انحاء علی مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفی فی مقابلة الظاهر لان فی نفس انحاء لکان فی الظاهر نفس الظهور وجعل مشکل فی مقابلة النص لازیدا وخفاء علی الخفی کما ردا ووضوح النص علی الظاهر وعلی هذا الاعتبار الجمل والتشابه وجعل مشکل فی مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاء فی نفس الصیفة کظهور الظاهر وجعل الخفی فی مقابلة النص باعتبار ان خفاء لعارض کوضوح النص لم یحصل هذا المقصود قوله کایة السرقة وی قوله تعالی والسارق والسارقة فاطعوا یدیهما فانما والکانا ظاهرة فی ایجاب القطع علی کل سارق لم یختص باسم اخر فی خفیة فی حق الطرار والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم اخر ای اختصاص کل واحد منهما باسم اخر لیرفعان به ای لیرفع کل واحد منهما بکماله الاسم الذی خفی الیه فان فعل کل واحد منهما والکان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم یدل علی اختلاف المعنی علی ما هو الاصل فبعد ان یزید الواسطة عن اسم السرقة تخفیة الآیة فی حقها فاشبهه الامر ان اختصاص کل واحد منهما باسم اخر نقصان فی فعل السرقة او زیادة فیها فکان لزیادة اکلن الحاکمة بالسارق فی ایجاب القطع بطریق الدلالة والکان نقصان لم یکن قتالنا فی آیه السرقة فوجدنا فی الشرع عبارة عن اخذ مال غیر علی وجه الخفیة من حرز لا شبهة فیہ وهذا المعنی موجود فی الطرار وزیادة فان السارق ویسارق معین الحافظ الذی قصد حفظه ولكن القطع حفظه لعارض نوم وغبیة والطرار ویسارق الا حین الیه ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة کما حکم اتم سرقة واکل جنایة فوجدنا ان اختلاف الاسم لزیادة خداتة فی فعله فضل فی جنایة فیثبت وجوب القطع فی حقہ بالطریق الاولی کقبوت حرمة الضرب بکرمته التافیف فاما النباش فیسارق معین من محسوس حکم مبیہ من لیس بکمال الکفن ولا قاصدا الی حفظه من المارة کیدا لیلطعوا علی جنایة کالزانی والشارب الخمر یتخفی من الناس کیدا لیلعوا علی نزع فعله وهو فعل فی قایة التحقار والموان فان نبش التراب وسلب الکفن من الاموات من اذول الافعال واراد ان یحصل لشبهادة العرف وطبع السیم فوجدنا ان تبدل الاسم فی حق نقصان فی فعله فلا یکن الحاکمة بالسارق لان تعدیه بحکم بالمعنی الذی هو فی الفرع وونه فی الاصل باطلا لاسیما فی الحد وفتانما سندا یا شبهات قوله وضد النص مشکل وهو الاینا ل المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله فی اشکال قال شمس الائمة هو اسم لما یثبت له دخوله فی اشکال علی وجه لا لیرف المراد الا بدلیل تمیز من بین سائر الکال وقوله لدخوله فی اشکال اشارة الی سبب انحاء والی ازیاد وخفاء علی الاول لان الداخل فی اشکال کان اکثر خفاء سمالا ولان تأخذ الاشتقاق لقال اشکال ای دخل فی اشکال واما لقال احرم ای دخل فی الحرم وشتی ای دخل فی اشتاء ومثاله قوله تعالی فاتوا احکم انی شتمت شبهة معنی انی علی السامع انه بمعنی این او بمعنی کیف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنی کیف بقدریه السحر وبدلالة حرمة القربان فی الاودی العارض وهو حیض ففی اللازم اولی وقوله تعالی لیلید القدر



خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفصيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التام  
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لانه لا الف شهر على الاول ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل  
سنة لاحالة فيؤدي الى ما ذكرنا قوله ولكن التام فيه بعد الطلب فان التحقاف فيه لما كان اكثر منه في الحق فيه الى التام بعد الطلب  
فما نحن بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بجر والطلب والشكل بمنزلة من خفي في بيت بين اشائه وظلاله لا يوقف عليه الا  
بالتأمل بعد الطلب ليمتد عن اشائه ثم معنى الطلب والتأمل ان يظفر السامع او لا في معنويات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج  
المراد منها كما لو انظر في كلمة في توجد في مشترك بين معنيين لاثالث لما فيه هو الطلب ثم تأمل فيها فوجدنا معنى كيف في هذا الموضع وهو  
ان نحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجدنا لا على المعنويين احدهما ان يكون خير من الف  
شهر المية والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متواليه ولان الثالث لما تأمل فيها فوجدنا بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر  
المراد وعلينا فاحترنا اشائنا وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فاننا شكل في حق الفهم والالف لانه امر لنفس جميع  
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتدبر في الظاهر مراد الفهم والالف شبهة بالظاهر حقيقة وحكما وشبهة بالباطن كذلك على  
ما عرفنا شكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب التحقفا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان  
له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالفهم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفيد  
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجا وزعن القرحة قنأ لمنا فيه فوجدناه خارجا للتدبر  
لان الصيام الماء الى داخل العين سبب للمنى وليس في الصيام الماء الى داخل الفهم والالف جرح فيبقى داخل تحت الوجوب بهما  
معنى التام لبد الطلب قلت هذا معنى فقهى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره  
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرا وكنته شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كاشبهه لفظ السارق بالنسبة الى الظاهر والنسبة  
فكان من نظائرها الحق لاسن نظائرا الشكل قوله وهذا المفسر المحمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب التحقاف كما لم يبق في المفسر  
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما از دحت فيه المعاني اى تدافعت ليعنى يدفع كل واحدا سواء من المعاني لانه مثل سقاني  
كثرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحدا على الباقي كما في المشترك في أصل  
الوضع الا ان التوارد معهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ  
وتوضعه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع التكلم الكلام وهذا لان الجملة اذ اوع ثلاثة نواع لا يفهم معناه لغة كالمبلغ قبل ان  
ونوع معناه معلوم لغة لئس بمبرأ كالربوا والصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه مقدود شرعا والمراد  
واحد منها ولم يكن تعيينه لانه اذا دأب باب الترجيح فيكنا اذا وصى لمواليه وله موال احققة وموال قديم ففى القسم الاخير لو اردت  
باعتبار الوضع وفي المعنيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ واجتماع التكلم وقوله المعاني ليس شبرا صغير ورته محملا لان اللفظ  
بين معنيين قد ليس محملا اذا افسد في باب الترجيح والمراد من المعنى حسنا معنوم اللفظ وقيل قوله ما از دحت فيه المعاني زاعدا في تحديد  
اذ يفهمه ان يقول هو ما شبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار  
من الجملة وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه أصلا ولكنه حصل البيان وقال آثره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

فان

يمتنع به قلت لما حصل القصور وهو فهم مناه لا في شيء زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها جملة اذ الربوا عبارة عن الفضل  
 لفته والفضل نفسه ليس بمبرأ بيقين اذ البيع لم يشرح الا لاستدراج وتحصيل الفضل فان كل واحد من التباينين لم يرفع في البطلان المطلوب  
 ولا يدل على كونه متباينة ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم العمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة  
 المراد به الى ان ياتيه البيان بمعنى يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا  
 لحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالفسر او النظام او الماويل او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شائنا  
 تطبيقا كيان الصلوة والزكاة صارا العمل به مفطرا والكان لفتيا كيان مقدار المسح بحديث الميفة صارا ولا وان لم يكن بيان شائنا  
 جرح عن غير الاحمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كيان الربوا بالحدوث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها  
 منبس على الامم فيستغرق جميع التواضع والبنى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من  
 كلمات القصر والعقد والاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا ضيقا ولا محي الحكم فيما واد باخبر معلوم كما كان قبل  
 البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما واد بالثالث في هذا البيان تسمية شكلا فيه لاحمالا وعدا لا ادراك بالثالث والوقوف  
 على المعنى المؤثر صارا ولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية  
 الظهور بحيث امن من النسخ كان التشابه الذي بلغ في النسخا نهاية بحيث القطع بجا البيان عنه في مقابلة وهو بالاطراف لذكر  
 اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا  
 حتى سقط طلبه اى طلب ايد اس على المراد منه بخلاف المشكل والجمل لان طلب التوقف على المراد منها لازم وذلك مثل اليد  
 والوجه والعين والايان والحي والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واشتالها فان قيل نحن في بيان اقسام  
 ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم  
 ايرادها معنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعرف عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف  
 ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه اذ اراد بى الدنيا فانه يتوقف على المراد  
 منقى الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تاجر  
 فلان في العلوم على صغر سنده اى مع ليعنى لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل لتيقده فيه على الابهام ان ما اراد الله  
 تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصاحبة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا وطلب الشافعي رضوان الله عليهم  
 جميعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد ونحوه للاسلام ونسب الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب الوقف  
 على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراخين لعلون تأويله فقير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان  
 الراسخ يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعززة لقولوا لم  
 يكن للراسخ خط في العلم بالتشابه سوى ان يقول اسنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك  
 ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويا ولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن كونه متشابها بل فسروا  
 الكل وقال القبيلى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتفق به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه للعلم

غيره للزم لظاهر فيه تعالى ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله غير جمل الا الله واجب وان قوله والراسخون شارة مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قرارة عبد الله بن مسعود ان تاوله الا عند الله وقرارة أبي وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طاووس عنه فيقول الراسخون في العلم انما به ولانه تعالى ذم من اتبع المشابهة ابتغاء التماويل كما ذم من اتبع ابتغاء الفتنة بان يحربه على الظاهر من غير تامل وبع الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم بنا لا تخرج قلوبنا لعلنا لا نتبعهم كالذين في قلوبهم زيغ فاقبوا المشابهة والفتنة تاولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انما قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين معهم الله تعالى فاحذروهم امر ياخذ من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا ابتغاء التماويل فبيننا اول الجميع وحمدا انها قالت من رويهم في العلم ان استنوا بالمشابهة ولم يعلموا ما وليه وقال عمر بن عبد العزيز انتهي علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن الى ان قالوا انما به كل من عند ربنا ثم ما قيل للاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى والحكمة في انزال المشابهة ابتلاء للعالم لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعامل ولذا في فهم معانيها وحكمها سفر في العقل فلو لم يمتثل العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابته العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعن لعبودية واحكمهم اذا صنف كتابا ربما اجل فيه اجمالا واهم فيها فهم منه اشكالا ليكون موضع جنوة التمسك لاساذه الفقيه واولاخرهم باستغنائه برأيه وارشاده فالتشابه هو موضع جنوة العقول لباريها استسلاما واعترافا لقبورها وانما كذا في حين المعاني والله اعلم بقوله ولهم الثالوث من الاقسام الاربعية المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ السبب استعمال النظم كتحقيق كونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب النظم لقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والتعاقب بالحقيقة او المجاز لقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من حواضر الالفاظ واللفظ وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضياء واحكم بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا بان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فني لغوية نسبة الحقيقة الى لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارح كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وتسمى لغوية وقيل عرفية سواء كان عرفا ما كادية لذوات الاربع او عرفا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والعلب والجمع والفرق للفقهاء والجمواس والعرض والكون للمتكلمين والربيع والنصب والنجاة ولا استراب في القسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدمار مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والعبادة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو لغوي اللفظ باز او معنى بنفسها في التقرئين مطلق الوضع فيدل فيها الاقسام اربعة وقوله لا تقابل جنبا معنى او ذاتا من تمتة لتعريف المجاز واحترابه مما استعمل لفظ النساء في الارض مثلا فان ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو ضم جديد وقيل هو احترام عن المنزل فان المنزل ان يراو بالشيء غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان الجواز والنزول معاً واجب عنه بمنع السامات فان الجواز اريد بغير ما وضع له اللفظ للاتصال بينهما والنزول لم يقصد به ما وضع له اللفظ  
 ولا يصلح له بطريق الاستعارة والاطراء ليس باصل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلاً فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله للاتصال بينهما بل هو خارج  
 عما ذكرناه ولا يقال تعريف الجواز بغير ما يمنع تخرج التجوز بتخصيص الاسم بغير سمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه ذلك  
 هي مستعمل في غير ما وضعت له وتخرج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلاً وغير ما يقع له دخول  
 الحقيقة العرفية والشعرية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة ملاك كون مجاز لا انجيب عن الاول بان حقيقة  
 المطلق مخالفة حقيقة المقيد من حيث ما كذلك واذا كان لفظ العامة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص  
 يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان لاسم انما غير مستعمل المعنى ما ناسا استعماله لتأكيد التشبيه وهو معنى ادب ان الكاف اذا لم  
 يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لولا لاننا لما وضعت المعنى كان استعمالها في غير ما وضعت له ضرورة لا فيها وضعت له اولاً ومعنى بلهيم  
 الاقتصار عن النزول كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى التواضع اهل الشرح والعرف فلا يجوز ان يتركها  
 مجازين بالنسبة الى استعمالها في غير ما وضعت له اولاً في اللغة او لا يتناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبارها ومجازاً باعتبار آخر فالحقيقة  
 اما فعيلة بمعنى فاعل من متى الشيء يحتم اذا ثبت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احتم اذا ثبت فيكون معناه الثابتة او المتغيرة في  
 موضعها الاصل والثابت والثابت اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه الثابت وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطية والامية  
 اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثابت ثمان والجواز مفعول معنى فاعل من التجوز بمعنى العبور والتدري لان الكلمة  
 او استعمالها في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها ما علم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح  
 تدل على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقاً فاشاءوا قد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان  
 والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم الصيغ اللفظ بعد ان وضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بالوضع  
 انما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا واتقاء المشروط بآتقاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله اريد به ما  
 وضع له و اريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ  
 في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يثبت استعماله كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك  
 اللفظ مشتركاً لا مجازاً فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعاً بالاستقراء كما طلاق اسم السبب على السبب واسم الكل على الكل على البعض  
 واسم المعلوم على اللازم وانما على العام وتكسباً وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم بالول الى غير ما كما بينا في كتاب الكشف فاعلم  
 حصره هنا على المعنى والصورة لقوله معنى اودنا وهو اضبط مما ذكرنا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكرنا لان كل موجود من الحسوس  
 موجود بحدوده ومناه اذ لا ثالث لها فلا ثبت الاتصال بين الشئين الا من احد بنين الرحمن واراد بالمعنى المعنى الخامس المشهور  
 اذ لو لم يكن خاصاً او لم يكن مشهوراً لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسداً باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية  
 الانجر والجموم اسداً لعدم شهرة الاسد بنين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخامس الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة  
 فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسداً وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم  
 يبق الكلام حسن وتراوة ولم يبق لفصح الماهر لفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البدلية والتشبيهات التفسيرية



فصل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل ليعبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الاعتقاد ولم ينسج للجمعة  
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فصل على غيره فكذلك اذ ارادوا بالاتصال الذاتي الجاورة بين المحلين صورة كمال السمة المطر سائر ان السما  
اسم للسحاب لكل باعلاك فذلك ومنه قيل لسقف البيت سما قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما  
بينما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب ليعبر في السحاب سمى المطر باسمه في قولهم مازلنا نطارد السحاب حتى اتياناكم اي كمان في  
حين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعياء والكائنوا خضبا باي اذ انزل المطر بارض قوم ونبت  
الكلاء رعياء وان كانوا كاربين غضا باولم تلت الى غصنهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى  
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بمنزلة الوجوه الضابطة اتفاق بين الفقهاء خلافا لاقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم  
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريفة يكون اذ انتمم بالاستعارة لكل شق من مجلته او من عيسى سم كصاحب الشرع سمة  
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشرع صورته  
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما متوقف على معرفة الطريق ووجوه لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة  
المجازية في المشرعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان  
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب  
ورب المال اذا اقرقا وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويقال له اجل رب المال اي مقرر  
الدين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما  
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ عن كفاية الميت فيجوز استعارته احداهما للاخره قال  
الله تعالى يوحيكم الدين اولادكم اي ليرث وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك لغيره غير  
فيجوز استعارته لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من ائتمه فيما اذا وهب للفقيرين واستعاره  
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا اصدق على الغني حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من ائتمه فيما اذا وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا اصدق  
على الغني حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من ائتمه فيما اذا اصدق على غنيين والاستعارة المجازية بين سبب السبب والعلة والحكم في الشرعيات  
بالجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخ لقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال  
الدائي لانه مناسبة بين سبب السبب معنى اذ معنى السبب الانفاذ الى شيء ومعنى السبب ليس كذلك كما معنى لعله الايجاب الاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك  
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب السبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال المطر باسم  
وخص هذا القسم بالارادة دون القسم الاول لاحتمال وجه فيه الى بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب بالسبب الذي  
عليه تنبئ المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ للطلاق للتحقق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطر ولا حاجة فيه الى بيان فرق  
ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تمام بنون الجمع والثنية او التنوين او الاضافة كما في  
قوله عشرين درهما ومنوا راقود خلا وعلا انا وعسلنا الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة  
كما لا اضافة فلما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او سماعا لما بالتنوين من

حيث لا لولا الدخل المتنون فيه كما الحق البناء في قولك احد عشر ورجما باعتبار انه لولا له دخل المتنون فيتم بها الاسم والاسم المحصول المقصود  
وهو فهم المعنى وشلقي كلام المشايخ غير غريب بل ان نظرم الى الصحيح المعاني ولقولهم لا الى الالف واخر السبب لانه ما يتوصل به الى الشيء فيضي اليه  
سعى الجبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الانفصال فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا للاقصال  
بين العلة والحكم كما يدخل الاقصال بين السبب والسبب فلذلك قال شيخنا وهو اي الاقصال من حيث السببية لوجان احدهما الاقصال الحكم بالعلة  
كما اقصال الملك بالشرع قوله وانه اي هذا الاقصال لوجب اي ثبت ويجوز الاستعانة من الطرفين متى جاز ذكر الحكم وادارة العلة كما  
جاز ذلك لان كل واحد منهما منتهى الى الاخر اذا حكم بالثبت لا بعلة فيكون منتهى الى العلة والبالغة من حيث الوجود والعلة لم تشرع  
ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع المحر ونكح المحارم فكانت منتهى الى الحكم و  
سما لعله من حيث المفروض بمنزلة الالة للشيء ولهذا اسمى اهل الاصول الاحكام العلل المالية والا سباب العلل الالية واذا كان كذلك  
استوى الاقصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعانة من الجانبين قوله ولذا قلنا اي ولان جواز الاستعانة ليم الجانبين قلنا ذلك  
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منك ان قال ان ملكك عبد فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف  
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فميتق هذا النصف كما في فصل الشراء في الاستحسان لا يتيقن لان الملك المطلق  
يقتض على كماله ذلك النصف الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما ياتي ورحم قطو لعلة قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما  
لم يمتنع في ملكه ليد صا واما والمطلق قد يقيده بدلالة العادة كطابق اسم الدرهم يقيده بقدر البالد لمطلق الملك هنا يقيده بالاجتماع بدلالة  
العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكافه اذا اراد لفهم اصحابه هذه المسئلة وعالجها لكان على باب حجة فيقول يا فلان بل ملكت مائة درهم فقول  
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدرهم مستفرقة والنق على نفسه ثبت ان الدرهم يشبه الاجتماع ودون التفريق عرفا  
وانما في الحلف على شراء عبد منك ان قال ان اشتري عبد فهو حر فاشترى نصف عبد وبعده ثم اشترى النصف الباقي لنفسه حقق هذا النصف  
بمخلاف الملك والفريق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه  
مشتريا لعبد الزوال فيحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتري عبد فامراهه طالق فاشتراه لغيره انه يثبت  
في يمينه فاذا اشترى الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب البعث الا ان يعني ان يشتري حوله كما لا يفيد نية يمينه ومن البتة  
تعالى ولا يدين في القضاء لانه لو تم تخصيص العام والثالث والرابع ان يقيده باليمين على ملك عبد لعبيدا وشرا عبد لعبيد والمسئلة بما لا يتيقن  
النصف في الفصيلين بخلاف العبد النكر لان الاجتماع صفة مخرجة فيتم في غير المعين ولا العيب في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا  
يدخل فيه الدار لا يعبر فيها صفة العمران ولا يعبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتر من نفسه ان يقول بالملك الف درهم مرورا  
بصفة الاجتماع بالصفة الا فرادى في غير المعين ولا يشتر ذلك في المعين لا يقول بالملك هذا الف او بالملك مستفقا وذلك لان بدون الاشارة  
الى المعين قصد نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء واذا كان ملكه مستفقا في المعين قصد نفى ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على الشار الى ثمانية  
واكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والراون قوله ليقض هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء محسبا  
فا كان فاسد الم يتيقن وان اشتراه حيلة لان شرط حذنه ثم ملكه قبل ان يقيده ولا ملك له قبل القبض الا ترى انه لو حقق لم ينفذ فان كان في  
يده حين اشتريه عتق او كان مفقودا بنفسه في يده حتى ينيوب قبضه عن قبض الشراء فيفسد الشراء فيفسد لوجوب الشراء كذا في المبسوط قال

السبب الضعيف بغير التيقن ان يكون قوله صحيح فلا ينفك في هذه السائل على قولنا تخفيفه فانما خففها فبني على ان ليس كما تم بحسب السامع في نقص  
والغمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتقاد قوله فان معنى ابعدها الاخر بما هو اقرب يعني ان معنى بالملك البشرى لا بشرى ط الا بطل في  
نقيض النصف لصديق وديانة وقضا لا استعارة الحكم عليه فهو زو فية لثابت عليه في صدقه القاضي ايضا فان معنى بالشر الملك حتى لا يشرط الاجتماع  
فيه لا يتيقن النصف الباقي لصديق وديانة لانه استعارة العلة المحكمه في خبره ولكن لا يصدق القاضي لانه لو لم ياتي تخفيف عليه فلا يخلص قوله للشم لا  
لعدم صحة الاستعارة ثم المراءون قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين وديانة لا قضاء لانه اذا استغنى فقيها بحسب على وقف ما تولى ولكن القاضي  
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يثبت في غية اذا كان فيما تولى تخفيف عليه كما لو استغنى احد من فقيه ان فلان على الف ودرهم وقد قضيت له برب  
من دينه فالفقيه يفتي بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك لقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينه على الايجاب كذا في بعض شروح السماع قوله والسامع  
اي المنوع الثاني من الاتصال بسبب القفال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس لعلته وقضيت له ونقطة السبب يطلق على العلة كما يطلق على غير ما  
لان معنى الاتصاف في العلة اكثر من غير كونها موجبة للحكم فيقول محض فقرر من العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب بذاته بحال ثم  
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلصت منه وبين الحكم والماد منها استقواء اضافة الحكم اليه دون علة ليل  
ان العلة هي زوال ملك الرتبة فيما ذكر من النظر اضعفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يصف الحكم وهو زوال ملك التمتع عليه فلذلك  
فسره بقوله ليس بعبارة وضعت له المعنى المراءون من السبب المحض ان لا يكون علة في وقوع الفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس  
بشرط منها كما اتصال زوال ملك التمتع بالفاظا العلق بعبارة زوال ملك الرتبة فانه اذا قال لانه انت حرة او حررتك او اقصتكم فيفعل ملك  
الرتبة ودراسة زوال ملك الرتبة يول ملك التمتع حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالملك فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك التمتع فيكون مضافا  
اليه لانه لا يخلل الواسطة وهي زوال ملك الرتبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه في يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون ملكه ان  
المذكور اى يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم سبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعارة لمقتضيا بالسماحة من غير ان لا لازم  
من اوزاره فيصع ذكر المردوم وادارة الا لازم والسبب منتقز الى السبب بمقتضى الحكم الى العلة لقيامه فيصع ذكر السبب اراوة ما هو من لوازمه  
تقدير اراوة السبب حتى لو قال لاسرته حررتك او اقصتكم وانه حرة وادارة الطلاق وقع الطلاق فاما السبب يستغنى في ذاته عن السبب  
لقيامه فيصع حصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبوت السبب من الاسرار الاتفاقية فان شراد الامة الجوسية والافيت من الرضاوة  
والعبد والبنية جائز لحصول حجية الاصل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب لازما له لعدم  
اقتضاه اليه فلا يجوز استعارة السبب لسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فيصع يجوز استعارة السبب لقوله تعالى انى اراى امر  
خمر اى حيا استغنى اسم السبب لسبب لاقتضا من خمر العنب كقولهم اسطر السمان اثنا اى ما اسمه باسم سببه وهو البات لاقتضا  
به وكقول الرازي اقبل في السنة من بابا اسنة الابال في سماه اسمى الما باسم سببه وهو اسنة الابال لان الاسنة لا ترفع الابال النبات  
ولا يوجب النبات الابال اراوة ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب جارا في معنى العلة والمطلوب فيصير السبب اذ اكل متعلقا بالسبب  
ايضا من حيث ان السبب لا لم يحصل الا بجمع كونه مطلوبا جارا كان السبب منوع له منتقز الى النظر الى الغرض كاقطار العلة الى الملول فيحصل  
الاتصال من المجانبين الا ترى ان الخمر لما اقصت بالعنب جارا للعنب متصلا بالسبب فيصع االى من حيث ان الخمر ما العنب ولا قيام  
لعنب بدون ما به كذا النبات وارتفع السهم لما لم يحصل الا بالطرصار لعلق به من حيث الغرض وانما سببه زوا استعانة من المجانبين

فما زاد من كمال المسئلة بالفاظ المتن فقد حصل متبعا وانما كان اتصاله بالاصل صفا في حق الاصل فلا يصح استعارته لانه لو قال لاسمته امت  
طالق او طلقك لانت بانك ادانت حرام وتزوي به المحرمه لا تمتنع عندنا قال الشافعي تمتنع لقم به الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق  
استعاره على الشبه والتمثيل حتى تمتنع التعليل بشرطه والاحتياط في الجهول وسري الى الكل اذا وقع في بعض الحمل بان قال نصفك طالق او نصفك حرام ولم  
يزيد بارده ولم يحتمل النسخ فكما انما يشابهين معنى فيجوز استعارته الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وظنا طرقت الاستعارة مختصة على الاتصال ذاما انتهى  
وقد عدم الاتصال ذاما لما بينا ان الاتصال بالسبب يسبب حكم الدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع العقيدة وشرا معنى العتاق اثبات القوة  
لنفة وشرا معنى ما عرف وليس بين ازالة العقيدة لتعلل القوة الثبوتية معلما ومن اثبات القوة لبعاد مدت مشاحبة كما ليس بينا الطلاق اسلم  
واحياء اليت مشاحبة واذا عدم الاتصال ذاما ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب لحكم تفسير لقوله الاصل الفرض وفائدة رفع توهم من  
يتوهم ان المراد من الاصل العلة من الفرض المعلوم كذا قيل وقيل الاصل والفرض اهم من السبب والسبب فينا دل غير المشروعات والسبب  
مختصان بالمشروعات وليؤيد ذلك من الامثلة لا تصح استعارته الحكم للسبب كما لا تصح استعارته الفرض لاصل قوله وهو اى الاتصال بين السبب  
والدال الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الحمل بالناقصة بالكلية في قولنا زينا طالق وهو مثله فان دل زينا طالق سجدته لوجود طرقتا قوله مرة واحدة  
لاقتداره الى النجس ولما لا نفوت لا يفتد شيئا لكنها بواسطة واذا لطف فتمتعت بالاولى فتوقف حكم الاولى يصح اشتراكهما في النجس لعلنا  
مفتدة مثل الاول فيقع الطلاق عليهما وكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لاقتداره الى النجس وبالنسبة الى الاولى هو في  
حكم الدم كما ساقى نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فتمام في نفسه والد ليس على التوقف في حق حكم الثانية وقبح  
الطلاقات الثالث بقوله للدخول بمجانب طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقبح الطلقة الثانية والثالثة في  
توابع غير المدخول بمجانب طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موتها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت  
بالاولى لا الى عدة فيلزم ما ايدى ونظير القياس من الاصول اضافة الحكم في العمل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرض تنفع التعدي اليه  
وعدم اضافة اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم اقتداره الى لوجوه النص الذي هو اقوى منه ومن الفرض صحة اقتداره لتعلقه من ليطط صلو  
منظومة من انها غير مضمونة على الامم مضمونة على المقدي لكن عدم الضمان في حق الامم لبارض من نجمة فلا يكره في حق المقدي فيكون اهلوية  
به مضمونة في حق المقدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم الحماز كذا حكم الحقيقة ثبتت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما باطلا  
بين ارباب الموم وحكم الحماز ثبوت ما سمي له اللفظ خاصا كان الحماز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فاشيخ بين حكم الحماز بالتصريح و اشار  
الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روبا للاختصار وتصد الى بيان الالهم وهو المختلف ولله اى ولان العموم مجرى  
في الحماز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمبرادة هيها فان بين نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد من الحماز بالطلاق  
اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى فذازنكم عند كل مسجد ثم اسم عتس على كلام الترتيب فيستخرج جميع ما يملكه من العلوم وغيره كالمركب  
على حقيقة فيدل لبيارة وعموم على ان الربا المجزى في غير المعلوم كالمجسورة كذا يجزى في العلوم مثل الحطة وبشارة على ان العمل  
هو اللة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تشديرا للكلام ولما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او بالكيل كيلين وفي ضم  
قوله وبجاءه الى ما يملأ اشارة الى المعنى المجزى للمجازى اى جوازا ارادة ما يملك باعتباره المجازة قوله و اى الشافعي في ذلك اى عموم  
هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه اى حرم المجاز لان العموم المجزى لا في الاحتائق وقد ايدى المعلوم منه بالامتناع

فلم يمت فيه مراد انما كان قبل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا لاسم على حربه غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل منه  
 وتمسك في نفي العموم الجازم الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يارض الجواز الحقيقة  
 حتى لا يعبر اللفظ المتردد بين الحقيقة والجاز في حكم التشارك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موصوفات ثابتة ذلك الى الاصول  
 بافهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة  
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للجواز فلا يعبر اليه من غير ضرورة فكان الجواز في هذا بمنزلة ما تثبت بطريق الاقتضاء انما لا تثبت هناك  
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع به وذلك انما عندى قوله وهذا اى ما ذكره انهم ان الجواز ضرورى باطل فاما ما نجد في صحيح من اهل  
 اللغة القادر على التبيين مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين بالجواز لا الحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للجوازات فوق ما ظهر من  
 استحسانهم للجماعات فثبت ان قوله ضرورى فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى آياته ضرورة ودرجات البلاغة والجواز موجود فيه  
 حتى حين نوجب بالآية مجيب باقته قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اعطى  
 ما اوك وباسما اطلق وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحرى لما لا لا انما انما قوله تعالى ملئت كليمه فوجدنا فيها اى اريد ان ينقص فوجدنا  
 صلا لا ليعود ولا يحصى والله تعالى يتعالى اى يتفوق عن الجواز والضرورات فثبت ان ليس للضرورة ولا يقال ان مقتضى ضرورى عندكم حتى  
 انتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تخريم رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول الضرورة في  
 القرآن في مقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما تثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يودى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في  
 الجواز لو تثبت كانت راجعة الى التشكك لان ثبوته لتوسعة طريق التشكك على التشكك ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى  
 التشكك والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد مقتضى في القرآن بخلاف الجواز  
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال انهم ليس لهم لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم يفلح فاذا وجد دليل العموم  
 فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير مفلح لانه لا يتحققا ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف الحمد فانه  
 مفلح لا تقدير فاما كمن القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم الجواز والحقيقة استحال اجتماعهما اى اجتمع مضمونا الى اخره  
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازم في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل  
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة الشكليات الى امتناعه وذهب الشافعى وعامة اصحابه والجبائى وعباد الجبار من الشكليات الى  
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة بالعبادة الواحد متعين  
 متميزين كما يجب مريدة المتكلمين جميعا وتعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة تعدد الضرورة وعنده المقول  
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال اخبره لا تنكح ما نكح ابوك او قال لو خاض من لیس المرأة ارادة العقد والوطى  
 وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقد ولو خاض من لیس مساً وطيا من غير استحالة ذلك  
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح اباؤكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والیس باليد من غير استحالة ذلك  
 ذهب الى امتناعه وجبان احد ما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه اراد انما مودى الى الحال فيكون مستلزم بيان الاستحالة  
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقر في موضوع متعلها فيه والجواز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعلها في غيره والثاني الواحد

عامة



في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوع مستقلا في غيره وتجاوزا عن ضرورة ان ائتمى الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما انما لو لم  
 الاطلاق عليه ما يكون استعمال مراد لما وضعت الكلمة او لا لا استقاما لافيه خبر مراد اللفظ للعدد لا بما في صوت لم فيكون مرادها مراد او غير مراد  
 وموسع بين التفتيش والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة  
 مستقرة في موضوع حقيقة والجاز متجاوز عن موضوعه كذا لك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد في تيل وصدق بالاسفار والتميز  
 ولكنه استعمل اي لفظ به وايدبه موضوعه واستعمل ايضا وايدبه بغير موضوعه ولا استحالة بذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كونه  
 غير مراد لما وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مراد لما وضعت الكلمة كما ولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ايا وتما صا ان لا يكون اللفظ  
 مراد والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراوهم الحنين يجوز عقلا طعن لا يجوز لثمة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة  
 المخصوصة وحدا وتجاوزا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا عملا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة بل  
 معا اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص سيمتين وطيدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم  
 فلا يجوز وانما قيد لقوله مرادين اخر ازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانباء والمواساة  
 على ما سطره واحترار ازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ  
 المعاني بمنزلة الكسوة لا اشخاص والجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد  
 في استعمال واحد استعمال ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم استعمال اجتماع الملك العارية  
 استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال يستعمل كونه مستقرا ونسبة الملك واستعماله وان اردتم استعماله بنسبة  
 شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يطالبه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار  
 الحنين الختفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد  
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستعمل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة  
 واحدة بطريق الحقيقة والجاز معا يستعمل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان ليس  
 الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما البهيمة كما له احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه  
 انظر في الاستحالة ومن استحالة الاجتماع في المعنيين لم يعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول  
 من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمع في لفظ باعتبار  
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبت  
 يتناول الجدة ونبت الولد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهب بخصوص وحرمة الجذات ونبات الاولاد ونحوها ثمانية بالاجماع او  
 بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبت الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فدخل فيه الجمع ولا  
 يقال الثوب المرصود اذا استعاره الراهن وليس به كون ذلك بطريق الملك الذي يوجب العارية جسيما في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان  
 انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتن به وقد  
 ابطال حقه بالاعادة والكيل عليه انه لو ملك في يده لم يكن غير مضمون على المرتن ولم يسقط عن الدين شي وأطلاق العارية عليه

مجاز لان تلك المنافع من لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان المرئ ان يسترد لبقا اعتقد المرئ تصور بصورة الاعادة فذلك سمي  
اعادة وقد ذكر في بعض الشرح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستداد المرئ الى يده وكونه احق  
بالمرئ من سائر المرء فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الضوابط قوله ولذا اسي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متين قال  
سعد رحمه الله في الجاهل مع اسي الكبير لو ان عربيا لا ولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان المرئ موصى موصى الى اعتقوه  
وسوال اعتقكم طلبت الوصية الا ان يبين ذلك في حيوة لان المرئ يطبق على المعتقد والمعتق بالاشتراك فلا يمكن القول لمرئ ولا  
يمكن القول بالبينين بالتأمل في مقصود المرئ لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الا على مجازاة لانعامه  
ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا للاحسن فلا يمكن الترجيح للاولين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب تيمم الاحسان منه  
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقى المرئ له مجزاة فصار  
الاسم منبر له لاجل الانقطاع بعاء البيان بالموت فلذلك طلبت له حصة فاما اذا كان المرئ موصى من العرب فقد صحت الوصية  
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام او السيف فلفظة كفرهم كما في المرتد فلا ثبت عليه الا ان يثبت في الاثم نعمت  
الوصية ثم ان كان له موصى اعتقكم وموصى المرئ كان الثلث لمرئ ودون موصى موصى لان الاسم المرئ حقيقة لمباشرة فقام  
ولمرئ المرئ مجازا لانه لم يباشرة اعتقكم ولكنه يجب لذلك باعتناق الاولين فيفسدون اليه مجازا والجمع متغير فكانت حقيقة  
اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من المرئ كان الثلث لمرئ المرئ ليعين المجاز مراد وان كان له موصى واحد فلا نصف الثلث  
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميث فان الاثنين فيه حكم  
الجماعة كالبنين والاختين والاخوين في حق محب الام من الثلث الى السدس فلا حرج ليعتق الوحد عند انفراجه النصف  
دون الثلث والنصف الاخر مريد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم  
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله في اوصى لا قارية وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف للاخوال لان اسم الاقارب  
ينطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فجمع ولا بما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث تحقق  
فصيب البنات وهو الثلثان للبنات النصف وبنات الابن السدس وكلا الثلثين مع ان البنات ولد الميث حقيقة وبنات  
الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنسبة الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية  
ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت الابن  
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العتاقة لا يثبت على العرب ولا ولا المرئ  
لان من شرط الاول ثبوت المرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المرئ الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل  
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق  
الندوة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اسم اعظم مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا  
عليه وقيل هو اخرا من اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركهم فانما  
ان المقصود انتفاء الولاء عن المرئ عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة عليه

قوله واما اسم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والجاز فيها اذا استحسن الكفار على انبا اسم وموالميم بان قالوا اسنونا على  
انبا ننا وموالمينا حيث استتم الامان لانا والانا وموالمو الى الموالمو الى وفي جميع من الحقيقة والجاز لان اسم الانبا  
والموالمو حقيقة لانا وموالمو الى مجازي في انبا والانا وموالمو الى الموالمو الى فقال انما هم ذكر لفظ التفسير من غير تقديم مرجع له لا لشيء  
الكلام عليه لانه انما ليشمل الامان الانبا والانا وموالمو الى الموالمو الى لان اسم الانبا وموالمو الى الموالمو الى في كل واحد  
منها الفروع خلاصها فان بنى الابن فيسبون الى الجذب بالقوة مجازا يقال بنواشم ونجيم ونحوه فيقال الله تعالى يا بني ادم وكذا حق  
سحق الرجل فيسب اليه بالولاة مجازا باعتبار ان سبب لعنة باعناق الاول لكن لعل العمل به اي بهذا القول الظاهري  
هنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم  
شبهة اذا شبهه بالشبه الثابت وليس ثابت وهنا بهذا المشابهة فان ظاهرا اطلاق الاسم يدل على بثوث المدلول المجازي  
وليس ثابت وقيل هو دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استسنانا لان المقصود حقن الدم اى حفظه من  
السفك اذا لاصل في الدمار ان يكون محقونه لقوله عليه الصلوة والسلام الا وى نبيان الرب ملعون من يدم  
بنيان الرب ولهذا لم يجر القتل قبل الدعوة الى الاسلام ولجذب قبول الجزية فيثبت باو في شبهة فصار اى لقاو  
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشادة او صار بثوث الامان بشبه مجرد الاسم كبثوثه بالاشارة فيها اذا واما الكافر  
الى لصد بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترمى ما فعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الا  
صورة المسالمة وان لم يكن اى هذه الاشارة سالمة اى امانا حقيقة وذلك مضروب الحمل على خبر كان وحقيقة منتصب  
على التمييز وتحمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن سند الى ذلك حقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشادة  
على حقيقة فان حقيقة المسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضى الله تعالى عنه اى رجل من اهل  
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فواسم ليعني اذا لم يسع قولان حتى قتلتك او لم  
يفهم قبيح بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والجاز الا ترى ان الوصية  
فيما اذا وى ليعني فلان لقرص الى الانبا عند ايمنة رضى الله تعالى عنه دون انبا والانا لان المجاز لا يجر  
الحقيقة فلا يمكن الحمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندنا انما لقرص الى الكل في العزى لان عموم  
المجاز تينا ولهم فان اسم البنين ليلق في العرف على الفرقين وهو نظير مندهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات  
لذا في المبسوط قوله واما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبارا لصورة في الاجداد والجدات  
لان اعتبار الصورة لبثوث الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك اسماء يلحق بالفروع دون الاصول  
فان قيل قد قالوا فمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية ما لا جارة جميعا وحيث  
اذا دخلها راكبها وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به امين  
كان نذرا ويحيا وفيه جمع بين الحقيقة والجاز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة ماكم  
شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الانبا ولم تعتبر ما في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

فما نسم اذا قالوا اننا نؤمن بالله ما ثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم ورتة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعينه  
صير ردة الحقيقة مراد باللفظ الثبوت الحكم في كل اخر يكون بطريق البقية لا محالة ونحو البنين الميقي البقية بجالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون  
اتباعا لالابا والامهات وهم الماصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل المجد اصل الاب فحقه ولكنه تبع له في  
الطلاق اسم الاب عليه لان الطلاق اسم الاب عليه لان الطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كالمطلق اسم الابن على ابن الابن فيقول  
اثبات الامان في حقهم بطريق البقية ايضا لا ترى ان استحقاق الميراث للمجد وانما قال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه  
كونه اصلا لاب فحقه فلان ثبت له الامان الذي ثبت باو في شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا لاب فحقه كان اولى فلنا اثبات الامان  
نظائر الاسم لجداد ردة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابا فان ابن الابن تبع لابن  
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كون المجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فحقه كونه اصلا  
من حيث الخلقة فالحق عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق البقية  
بل الشرع اتاه مقام الاب عند عدمه كما اتاه نبت لابن مقام البنت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت  
من جده فلا جرم تولى الميراث لجد الاب وليس هذا من البقية في شيء ولا يقال اذا اشترى الكاتب اباه ليصير مكا تباعلية ما ثبتت الامان منها ايضا  
لشبهة الاسم تبعا وفي حق الدم لاننا نقول الكتاب من شعب الحرمة لثبوت حرمة اليه فيها وفضاها الى حرية الرقبة كما ثبت له المحرمة اذا اشترى ابنه  
المحرمة فكذلك ثبت له صفته الكتاب اذا اشترى ابنه الكتاب اثباتا للحكم بقدر وليد والادج ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلاسنا ان  
لفظ الاب بل يتناول المجد طاهر وان الامان بل ثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الامان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحرمة  
ثبتان ليس جهة الابن بل مسمى الابا باعتبار لفظ يدل عليه فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمي في دار فلان  
ولم نسلم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المحككة والمستأجرة والعارية وفيه جميع من الحقيقة والمجاز لان الامانة الى فلان بالملك حقيقة لا بغير  
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحة في الملك عند الشافعي رحم اذا قال لا ادخل مسكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان  
او دار فلان لا بحيث الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قال جميعا احيى بنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او غافيا او راكبا خشت وفيه  
جميع من الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التسلل والركوب ودون الجفاف وبنها اذا لم  
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ما شيا اى حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ولصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة  
كله وهذه حقيقة مستعملة في غير محرومة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في المسئلة المتقدمة ان اكلت على الملك غير قال بنية  
ومحذ كذا المسئلة على سنة اوجب ان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخطئ به اليقين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى  
لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليقين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نوى  
او نوى اليقين ولم يخطئ به لانه نذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني هذا ابي يوسف وكان نذرا يمينا عند حاجتي لم يرضه القضاء والكفارة بالفوت في التوبين  
وفيه جميع من الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالذم واليمين القضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب  
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلف الحكماء على اختلاف آياتهم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به  
على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوته به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجاز في الوجه الاول ويتوقف الحقيقة بتعيين الجاز مراد في الوجه  
 الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع أي فيما ذكرنا من المسائل جميع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب مستأنفا وذكره فخر الاسلام  
 بنعشون حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف ينصرف الى الذي يتحقق اليقين لان معرفة على تقدير ارادة المعتبرين وهو رجب  
 هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذ اردت سحر يومنا فيظهر اثر وجوب التقصير والكفارة بغية بامام فاما اذا ذكرنا  
 فالواجب بصوم رجب من غيره غير معين فلا يظهر اثر وجوب التقصير والكفارة الا في الوجهية لان الغوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوعيت عند  
 الموت بالغنية والكفارة قوله فاما وضع القدم صار مجازا عن الدخول أي عبارة عنه فمن لفظ الجاز معني العبارة فلذلك ذكره بصلته عن  
 كلمة من معني في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستدعى له سببه وانما محل الدخول المقصود  
 الجاهل منع نفسه عن الدخول للعدم مجرد وضع القدم فيصير باعتبار قصدوه كانه ملغ لا يخل والدخول مطلق لعدم تقييد بالركوب والتفعل  
 والمفارقة في بحث بالكل لمحصل الدخول الذي هو المقصود بالمنع بالاعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة فيخرج عن العسرة  
 بطلاق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او متوسم الا ترى انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يبحث في بيته كذا في فتاوى قاضيان لان  
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعدد واصناف الدار يراد بها منسب السكنى لان الدار لا تتعدي ولا تتجوز لاحتياج مادة وانما تتجوز لبعض صاحبها  
 فخرنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا دخل من يمنع سكنى فان اد  
 دار اسكنية لفلان فاعتبر عموم الجاز أي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة والبقاء  
 فيبحث في الدار المملوكة ليعوم الجاز بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الامة رحمه الله  
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يوشيا فدخل دار اسكنية فلان باجارة  
 او اعاره يبحث في بيته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فعله هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقار الجمع بين الحقيقة  
 والجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا  
 قوله وهو أي اعتبار عموم الجاز بينهما نظير اعتبارهما فيما اذا قال عبد ي حر يوم يقدم فلان ولم يئنه شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع  
 سلم الجمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة اليوم النهار والطلاقة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بيان النسخ  
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وطريق الجاز عند اكثره وهو الصحيح لان حمل الكلام على  
 الجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجاز والاشتراك لان الجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودي الى ابعاد المراد لان اللفظ ان  
 خلا عن قرينة الجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودي الى الاحتمال في  
 الكلام اعدم افعام المراد ثم لا شك في انه نظرت على كلا التقديرين عند الفريقين فيخرج احد محتملة بنظره فلو كان منطوقه مما يستدعي وهو الصحيح  
 فيه ضرب المدة أي يصح تقديره بده كاللبس والركوب المساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا يوما وركبت دابة  
 الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شهر يحمل على سياض النصارى لانه يصلح مقبلا فكان الحمل عليه اولى وان كان منطوقه مما لا يتعدى الجاز  
 والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للنسب ثم سببه قوله ان حرا وعبد ي حر يوم يقدم فلان  
 او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم لم يحرر او الطلاق لانه انتصب به وانما حاله لا يتعدى فحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ايادى نهار بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسئ قوله امرك بترك يوم يقدم فلان او اختارنى نفسك يوم يقدم فلان  
التفويض والتخير مما يتبدل في اليوم على بيان النيات حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بهما ولا يثبت له الخيار واعلم انما الاعتبار  
لما اضعف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه بل ان اضافة اليوم لتعريفه وتيسر من الايام وادوات  
الجهول كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوشتر يقدم في انتساب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ انما  
اليه لا يوشتر في المضاعف يحال بل هو منصوب بنظرفه والتقدير يرتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان  
اعتباره بنظرفه الذي يوشتر فيه اولى من اعتباره بما لا اشارة فيه فغرضنا ان لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا ثم  
في التنبؤ في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يمتكف الجواب وهو ما اذا كان المضاف  
والمضاف اليه مما لا يمتد تسا محال نظر الى حصول المقصود وهو استقانة الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظر  
الى التحقيق فاما فيما يمتكف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مستندا والاخر غير مستند فاكل كل اعتبار والمضروب ولم يفتوا  
الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيه الامر باليد الذي هو مضروب دون القدم الذي هو مضاف اليه  
وكذا في مسئلة النذر فثبت بما ذكرنا ان الاعتبار بالمضروب في هذا الباب لا غير وباقي الكلام المذكور في الكشف قوله ولما مسئلة النذر فليس  
يعني ليس ما ذكرنا من فوجت حكم النذر واليمين في تلك المستلحج من الحقيقة والمجاز لان المتنع اجتنابا صيغة ولم يوجد منها  
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار وجوبه اى مكه وهو ان موجب النذر اى المعنى المقصود وبصيغة النذر اى الجواب  
لا محالة ولا بد من ان يكون النذر وقيل النذر صباح السر ليصبح التماسه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا  
لزم النذر بالنذر صارت كذا الذي كان سببا حاربا بوجوب النذر تحريم السباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر وبصيغة كما ان الامر بالنذر  
نهي عن ضده بواسطة كزوم المأمور به اى بصيغته وتحريم السباح يمين عندنا لان البنى عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسي استعمل ذلك  
يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا ما حلال الله لكم ما حرم الله عليكم الا ما كان منكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة  
حتى روى سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد واما عن الحز  
والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة وجوبه يميننا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته الا فيه وشك ليس يستنع كثيرا القريب سمي اذ ما قلنا في  
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك نالقه لكنه بصيغته ثبات الملك الملك في القريب يوجب العتق بالفرض فكان الشرا اذ ما قلنا في  
حكمه لا بصيغته وكما لجهة بشرط العوض به باقتدار بصيغته بيع باقتدار المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثما  
بعنا ما وكان ينبغي ان ثبت اليمين بلائيه كالتعق في شراء القريب ثبت بلائيه واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقال ميه على  
ان صوم فدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب له قضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر لمجرد  
فصارت اليمين كالحقيقة المجردة فلما ثبت من غير نية كذا في بعض الشرع ولعقال ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين  
لما توقع على الارادة فقدر يد بجهدة اللفظ مضمومة وهو ايجاب العباداة المسماة وغير مضمومة وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس  
ذكرتم الالبان وجه الاتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شرأ القير فظن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان  
نقاه ولم يقصد نكاحه يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بوجوب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك النذر ثبت





من الناس فانما حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة فيمينه تقع على عينها الكفاية ما يوجب كسب الكسب الياس وانما يكون فعله غير ان كان كسبها  
ثمرة كالتحفة والكرية وان لم يكن لها ثمرة فعله شتمها كالحلف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية انما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما  
نقل من الامام العلامة شمس لائحه الكرد رضى وعللى هذا على ان الجواز يصار اليه عند جريان الحقيقة فتا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه  
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكا يجوز اقراره والجواب كلام سيئة فيه كلام الغير ويلتزم ما خوذ من باب القلعة اذا قطعها ما سقى  
لان كلام الغير يقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول ورفق الشافعي لانه وكل بالخصومة وسبب التنازعة والشايرة  
والاقرار سالتة وسوا فقه وكان ضد ما مر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركناه في الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواز  
مجازا لما قاله اسم السبب المسبب ان الخصومة سبب الجواب او الطلاق لاسم الجبر على الكل لان الاكثار الذي يتقضى منه الخصومة  
بعض الجواب فيدخل في عموم الاكثار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يوجب شرا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتيقن به ترك  
الموكل الجواب لا الاكثار فانه اذا عرف المدعى محققا لا يملك الاكثار شرعا وتوكيله بالاكثار لا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصده ذلك فكان  
شرعا وان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازروا فكانت حقيقة مجبورة شرعا والمجور شرعا يمينه للمجور عادة لانه لما جرى ترك  
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الاستئذان عنه ليدينه وعقله فيصير بمنزلة المجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين مع حمله  
نصفه مطلقا يتصرف بيمينه الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون ليمين كما يكون بلا يمين فاما الامام  
فاذا اقر فقتل بالما سوريه فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاقرار اقراره في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل قابض  
فمنه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضى ورون غيره لان الجواب لما يسمى خصومة مجازا اذا حصل  
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاقرار يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء يمينه يمينه شكلا والمجازاة لا تكون يمينه ثم استوفى ما ذكرنا  
المجور شرعا كما للمجور عادة بقوله الاترى انه لو حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة لم يتيقن حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه لائل  
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ يوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتيقن به منكمه كان او سعفا احتراز عن الاقرار كما اذا حلف لا  
ياكل رطبا او هذا الرطب يتيقن به بالوصف حتى لو اكله بعد ما ليس له حنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يقره اكل الرطب ان لم ياكل  
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكمه يتيقن به ايضا لان الوصف حثيث فيصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم فاكل لحم حنث لان حنث لم يثبت وان كان المحلوف عليه حنثا بالاشارة  
لا يتيقن به اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم فاكل لحم هذا اللحم فاكله حنثا لان الوصف حثيث فيصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك  
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لطير الحقيقة كان اشدا استغناء من اكل لحم الكباش ولا التعريف ايضا لم يحصل له عرف اقوى منه وهو الاشارة اذ  
فوق الوصف في التعريف كونهما بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال ااكل لحم هذا اللحم  
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتيقن اليمين في قوله لا ااكل من ثمرة الشجرة بالصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان  
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادائهم كوصف الرطوبة الا ان يحجران الصبي بترك الكلام معه حرام مجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يحرم  
صغيرا فم لم يوقر كبيره فافهم شواذ في ترك الكلام ترك الترخم فكان بمنزلة المجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا ااكل من  
الذات بطريق الطلاق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زول الصفه حنث لبقا للذات بخلاف قولنا لا نكح صبيته يتيقن به صبيان وان كان حراما

من جملة ما لا يسهل تصور الجمل كونه هو المعروف للمعلوم عليه كإيماننا بغيره اليقين به وإن كان جازما كما علمت بغيره اليوم من أولي القين  
 الميلة فيعتقد اليقين أن كان جازما لصيرورة الشك السقيمة مقصودين باليقين فحيث أن لم يشك ولم يسرق كذا معنا قوله فأن كان اللفظ لا حقيقة  
 مستقلة أي معنى حقيقي مستعمل غير مجبور واستغذروا مجاز شعاع أي معنى مجازي متبادر إلى الفهم في العرف إلى آخره إذا كانت الحقيقة مستقلة  
 والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالا أو كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر أن الأصل في الكلام  
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وإن كان المجاز أغلب استعمالا فعند أبي حنيفة مع العبارة للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز فإذا علمت  
 لا يخل من هذه الملاحظة أو علمت لا يشترط من الفرات ولا نية له فعند أبي حنيفة مع أنما يبحث بكل من الملاحظة والكسح من الفرات ولا يبحث بكل  
 الجزو بالشرب لا أو أني المتحدة من الفرات لأن الحقيقة مستعملة في المستلكن إذ الملاحظة حينها ما كوله مادة فاختلافه وتعلق فيוכל ويحذفها  
 الكاشك المرسية وقد يوجب اليقينا بما عايناه من الضرورة وكذا من اشتري حنيفة بمضغنا كما لتجربة انخارعة أم ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة  
 كإيماننا بغيره من شأنه الشك من لا تبدأ الغاية فيقضي أن يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملا في قوله الذي عليه السلام من يقوم فقال بل أنت عندكم ما في  
 شرب الأكرمان في الوادي وهو مادة أهل البوادي والقرى وإذا كان كذلك اللفظ محمول على الحقيقة دون المجاز وعندنا يبحث بكل ما يجوز من الملاحظة  
 كما تجوز ونحوه كما يبحث بكل بيننا وبالأكثر من الفرات كما يبحث بالكسح لأن المتعارف وبكل الملاحظة لكل في بالهذه إذا المعلوم من قولهم أهل  
 بلد كذا ياكلون الملاحظة من طعامهم من أجزاء الملاحظة لأن من أجزاء الشربة وفي الشرب من الفرات شربة منسوب إلى ما يقابل هو فغان شربون من البوادي  
 ومن الأكرمان ويراد به بالقدنا بالاختلاف لا لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيبحث بالأميرج المستلكن قوله وهذا أي ألا  
 المذكور في حجة الأصل فمخلف منم وهو كذا إذا علم أنه لا خلاف في أن المجاز خلف من الحقيقة بدليل أنه لا ثبت لاعتد فوات معنى الحقيقة وتعد  
 العمل به وهذا يحتاج إلى الجواز في الحقيقة والحقيقة لا يحتاج إليها وأنه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل للثبوت من الإضافات فلا يصح تصور دون الأصل  
 كالابن مع الأب أن المصير إلى الجواز لا يجوز إلا عند تعدد الحقيقة فكأن المصير إلى الخلف لا يجوز إلا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وإنما الخلفان في أن الحقيقة  
 التكلم بان مخرج التكلم بلفظ المجاز فلفظ التكلم بالحقيقة ثم ثبت الحكم بآراء على صحة بطريق الاستبعاد ولا خلفا من حكم الحقيقة أو في الحكم بغيره والحقيقة  
 بعبارته غير لفظ المجاز لا ثبات لأن الحقيقة خلفا من الحقيقة في إثبات حكمها أحسن لأن الغام الكلام فقال أبو حنيفة مع المجاز خلف من الحقيقة في الحكم  
 وقال أبو حنيفة معنا في الحكم ويصح كذا ذكرنا في قوله للشجاع هذا السد فمضغنا هو خلف في إثبات اشتباهه من قوله هذا السد في محل الحقيقة لا ثبات السد للعلو  
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فلا ذكرنا لأن الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق لا من اشتجاع  
 والبيكل المعلوم وعندنا في صيغة مع الشك بقوله هذا السد للشجاع خلف من التكلم بقوله هذا السد للبيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلف إلى الحكم ثم ثبت  
 الحكم وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم بالخلف من شيء كما ثبتت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبد الذي له شغل فلقد وهو معروف بنسب  
 من الغير هذا النبي فعندنا هو خلف في إثبات اعتق من قوله هذا النبي لا بد الحقيقة في إثبات النبوة والعق وبعده نفس التكلم بقوله هذا النبي خلف  
 من التكلم بقوله هذا النبي في محل الحقيقة ثم ثبت اعتق بناء على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما أن الحكم  
 هو المقصود لأنفس العبارة فاعتبار الخليفة والأصل فيها هو المقصود وأولى من اعتبارها ما جازها وسيلة وهي العبارة ولأن الحقيقة والمجاز  
 من أوصاف اللفظ باجماع أهل اللغة فوجب الجواز خلفا من التكلم الذي هو استخراج اللفظ إلى ما ذكرنا لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانما لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما يمتد الاستعارة عنه وانما لا يقبل النقل الى الاستعارة بحيث يمتد به غيره فكلما  
 سفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القاتمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في الالفاظ التي ترى ان الشبان  
 التي في ما سفلت نقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فخرنا ان الخليفة في الحكم لا غير وغيره اثر هذا الاختلاف  
 في قوله العبد الذي لا يولد مثله لشدة ابني فعل قولها وهو قول ابني حقيقته الاول والثاني في حقيقته الثاني الكلام لان الجواز كما  
 خلفا من الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في حقيقة صحيحا وجبا الحكم على الاختيار فيمكن  
 يتعد العمل به لعارض فيخلف الجواز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعقد لاجاب الحكم لان معنى قوله اني انه مخلوق من الله ما في حقيقته  
 سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ارباب عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل الجواز خلفا منه في الحكم كما في قوله اعتد به قبل ان اخلق او قبل ان تخلق  
 بخلاف قوله لعمري اني لا يولد مثله لشدة ابني لان الكلام في حقيقة صحيح موجب حكمه وهو البند وتعلق الاعاءة في الجواز ان يكون مخلوقا  
 من الله بالزنا وبالوطى بشبهة لكنه لما اشترى من غيره لوجود ظاهر الدليل في ثبوت اثباته سنة رعاية الحق الغير فيصير في خلفا له الجواز عند ابني حقيقته  
 في قوله الاخر يعنى هذا العبد ويصير هذا الكلام جبارا عن قوله عتق من مملوك بطريق ذكر المعلوم واداءة اللازم لان الخليفة لما كان  
 في نفس الحكم دون الحكم عنده يشترط صحة الحكم وحيث بان يكون الكلام صالحا لاداءة المعنى في نفسه يكون متبادرا جبارا عن موضوعه لاقبال المعنى وقد وجد  
 ذلك فيما نحن فيه لان قوله ابني موضوع لاثبات النبوة وقد تقدم العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتد به قبل ان  
 اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة أصلا فلم يصح الحكم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيكون مرفوعة ولا معنى لها  
 قالوا من اشترط احتمال النبوة في هذا العمل لان اصل اللغة قابلية انفقوا على ان قوله شجاع بهذا الاستعارة يمتد به علم ان الشجاع لا يتحمل ان  
 يكون ليس له معلوم بوجه ولكن قوله ابني اسد موضوع لاناداة معنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استيعر لاثبات لازم وهو الشجاعة والوجود  
 الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله ابني سبتار وهو خبر موضوع الاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستحالة لاثبات لازم  
 وهو الجارية في الاكبر سنانا فيصير هذه الاستعارة ايضا فليس بيننا فرق في ما ذكر في بعض الشرح ان قوله ابني اسد لشجاع خلف من قوله ابني شجاع  
 قوله ابني في مسئلتنا خلف من قوله ابني احمر من مملوكه وان حذرت ما ثبتت الشجاع بقوله ابني اسد خلف من ثبوت الهيكل لمعلوم وهو بشبهة لا يتصور  
 هذا ابني لعمري اني لا يولد مثله لشدة ابني حقيقته الثاني الكلام لان الجواز لا يكون خلفا الا من حقيقة التي نقلت عن محملها الى محل الجواز فان  
 الحقيقة الثابتة محل الجواز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ ابني خلف عن هذا لا يتأتى الخلف في قوله ابني ما اكبر سنانا لان  
 الحكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بقوله ابني احمر ليس يمتنع في هذا العمل بل هو متصور كما في الاصغر سنانا فيلزم ان ثبتت الحق عند ما يوجد شرط  
 الجواز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا من الهيكل لمعلوم لان الحقيقة تكون من المعاني  
 لا من الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم اذ في الحكم ما قلنا واذا تعدد هذا الاصل فوجبه ان يمتد به عليه  
 ان خليفة المجاز لما كانت في الحكم عنده لانه تصرف من الحكم في عبارة من حيث ان جعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بما جاز تصور ذلك  
 المراسمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعلم اني ابني ابو يعقوب الرحمان في الحكم بان جعل الحكم بالحقيقة عند اسكان العمل بمجاز الحكم الجواز  
 لاصالة وحقيقة الآخرة فمات الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان متعارفا عند ما كانت الخليفة باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود  
 دون العبارة وجب التزمج باعتبار الحكم والحكم المجاز بهما ارجح على حكم الحقيقة فدخل حكم الحقيقة تحت عموم من غير ان كان الحكم المجاز اذ لا يكون

bestur

انا اعتدنا بالظلمة اي للكثيرين نارا وكذا كانت حقيقة انفسهم كقصة فان سوجب رفع الاعم وبهذه القصة تلياسبه وحمل الامر في قوله فليكن على التوضيح والحمد  
 مجازا كما في قوله تعالى اعلموا انتم انتم بما تعملون يعني وبهذه من قبيل ذكر العند واداة الاخر لعا قبة فيها اذ المراد من مثل هذه الامور التي ونظيره  
 من الفروع قول الرجل لاخر طاق اصل في ان كنت رجلا واضع في مالي باشت ان كنت رجلا لا يكون كوكيلا وكذا قول الكافر الساس انزل ان كنت رجلا  
 لا يكون لاننا بالاسياق في قوله وبذلك اللفظ في بعض ترك الحقيقة به لانه اللفظ هو ان يكون اللفظ متنا والافراد مجموعته على سبيل الوضع ولكن  
 يكون بمعنى ما فيه تنوع في البعض بالنظر الى ما في اشتقاقه كما اذا حملت الياكل لها ولائته لكان القياس ان ينزل في عمومهم المسك كما هو في بابك  
 لانه لم حقيقة واما الاصل في غير هذه بعد تعال كما في قوله في اسمها لتاكلوا منه لعلها وكلمة تنصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب  
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال اشم القتال اي اشتد والمحمية الواقعة الخليفة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم  
 ان الذي هو قوسى لظلال في الميوان فليس للمسك دم ذكوان له دم لنا عارض في المار ولشطر الذي لحمة فكان في لحمه قصور من حيث المعنى  
 فكان من مشتاق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجوسر الى سبب العرض وان كان الاسم ك  
 تصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوسر فيه لانه لا يدرك الا بقضية مطلقه الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم  
 بخلافه لما في ذكره لا بقضية مطلقه فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في مائة نسخة اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقتل ان منع كونه اسما  
 معنويا كونه مأخوذا عما ذكره في المحمية ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد ماربيا كثر اللحم كثره الفقه وكذا في القتال فخره ايضا لما ذكرنا فلا يكون  
 له ما في دليل على الشدة والقوة ومات العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في السباحات وبابعد لايس لحما او  
 العرف في السمين معتبر فتمنض العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبق ولم يصر الى راس البعير والعصفور بالاتفاق  
 واختلاف راسا حقيقة وكذا اذا حملت اي وكما لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يبحث باكل العنب والرطب والربان عند ابي حنيفة فخرج مما اذا  
 حملت الا ياكل فأكبر ولائته لم ومنه ما يبحث باكلها وهو قول الشافعي وان نوا عند احناف يبحث بالاجماع قالوا ان الفاكهة لا ياكل على سبيل التمسك  
 وهو اشتم وبه الاشياء اكمل يكون من ذلك وطلق الاسم قتيلا ولالكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من المفلة وهو التمسك قال قتادة  
 فانقبوا انك ان كان اسمي تمنعين والتمسك رائد على ما به القوام والبعاس والعنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض الموضع والربان في  
 معنى الدر او ايقع به القوام ايضا وهو قوت من حلة التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا  
 الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك الجراد للفقهاء هو معنى قوله لقصور في الغذاء المطلوب من اللحم وهو القوة  
 في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو المفلة في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسمها  
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لا نأثبات الحكم فيه بدلالة النص من غير منافضة يلزم فان تلك الزيادة لمصلحة السرة كالغضب  
 وبشتم سكران لمصلحة الايمان فاما الاسم هنا فوقع على هو تيق والزيادة هنا غير لغوية لعمام وهو التبعية اذا اصابته ثانيا في التبعية فلذلك لا يصح دخوله في  
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره ان شأنا قالوا ان اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة اثنى على حسب عرف زمان فانهم  
 كانوا لا يعدون سمن الغواكيات وتغير العرف في زمانا وفي عرفنا فيش ان يبحث في مبيته ليقا بالافتاق قوله وما يصح فلماذا لم يبين الشرح  
 لغيره لم يستعمل لعمدة وببيان النظائر وهو ما المراد منه ظهور تاما لا استعمال واختارنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام  
 باعتبار الاحتمال والاستعمال والنقص والفساد لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فاعيل بمعنى فاعل من مرجع يصح مرادة وصرح

اذا غاص وكشف وكان له من تحتها في الحرف سمي به وكنى امي حكم الصريح تعاقب الحكمين الكلام امي بنفسه وقياسا في قيام الكلام او الصريح  
 مقام حنا وسوا مكان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الشك اراد ذلك لمعنى اوله لم يمتحى استغنى امي الصريح في اثبات كنه عن الغرض التي بينه  
 لان الحاجة الى التنية لتمييز بعض معجمات اللفظ من البعض فاذا تعين الواحد من المعجمات مراد بالاستعمال لم يبق اليها ما يوجبها فاذا انضاف  
 الطلاق او التعاقب مثلا الى المحل فباصي وجبه امنا فها ثبت الحكم حتى لو قال يا لمان او يا صير او انت طالق او انت حر او طلقك او حررتك  
 يكون اليقاعا نوي اوله لم يولد ان معينة اقيمت مقام حناه في ايجابها الى كونه مبرريا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فمجرى على السادة  
 حوا وانت طالق حيث التيق والطلاق لما ذكرنا ما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن سوجه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى  
 فاذا نوي في تولد انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لاقتضاه قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال امي يحصل  
 الاستمرار به بان استمره باصد الاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما سار في اللغة ولا يقال ان ما الكناية وسائر  
 اسرار الصنعية كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون دافعة في هذا التعريف لانا نقول انها وضعت ليعتد بها الحكم بطريق  
 الكناية فلن الشك اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى منه بالي فلان لا انما كنيات قبل الابد تعال فكان الالفاظ الكونية  
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال فيكون دافعة في التعريف وقيل هي ترك التعويض بذكر الشيء  
 ذكر ما هو يميزه ليعقل من المذكور الى التروك كما تقول فلان ملول النجاة فيقل منه الى ما هو ملول وهو ملول القاسم ولفرق بين المجاز  
 والكناية من وجبين احدهما ان الكناية لا ياتي في ارادة الحقيقة بل فقط في تلوخ في قولك فلان ملول النجاة وان تريد ملول سجادة من غير ان كتاب  
 ناول مع ارادة ملول قاسم المجاز ياتي في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسدان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان سبني الكناية  
 على الاتصال من اللازم الى المفروض ومنه المجاز على الاتصال من المفروض الى اللازم كذا في النفتاح وقيل في الفرق بينهما لا بد في المجاز من الاتصال  
 وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا ما ياتي اليه فان العرب يكتفى عن المجاز في ابي البيضاء ومن الضير في ابي العبيدة والاتصال بينهما بل بينهما تضاد فحكم  
 الكناية ان لا يجب العمل به امي باقظ الكناية الابالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه امي لفظ الكناية مستمر المراد فكان في ثبوت المراد ترد  
 فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك لاستداره التردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا فامى من نظائر الكناية لجواز النظم يتعارف من الناس لان الشك انما  
 في غير موضوعه مستمر المراد من السابغ فصار له ادنى حقه في خبر التردد فكان كناية فاما اذا صار شعرا فقد صار مرعا شل قوله لا يصح قد يحوار  
 فلان لانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار مرعا قوله وسمى البان والحرام ونحوها شل قوله جبلك على غاربك الحق بالمكانات  
 بتهتية كنيات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السابغ لان كل واحد  
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والبقية ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة ثم من وجه تهيتها كنيات بطريق المجاز بقوله لكن الاجماع فها حصل  
 به ويعمل فيه والثغرة فيه وفيه راجع الى ما الاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني بين انها والحكايات معلومة المعاني فالاجماع واقع في المحل المذكور  
 متصل فيه الالفاظ وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البون ولا بد له من محل عمله ويظهر اثره فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متقومة فكل واحد من الكلام  
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندرى امي محل ارادته وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله  
 فلهذا كنى فلهذا الاجماع الذي بينا شاست هذه الالفاظ الكنيات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بكلى امي باسم الكناية مجازا وللهذا الاسام الدية  
 ذكرنا نتج فيما الى التنية لم يعين المعنوية من وصاية العكس من غير اذ البنية لتعيين بعض الكلمات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بل نوى





بالوجه الصحيح الامر بتقديم اطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تترتب بانبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو الميؤنة  
 فذلك كان الواقع به جسيما ولا يقع التزويج واحدة وان نوى وقيل للدخول بها جعل مستحاراً محضاً عن الطلاق اطلاقاً او عبثاً  
 لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت مقتضى ولا دخول للمقتضى مهيئاً وهو اعتبار الدلالة غير ثابت  
 قبل الدخول بالنفس والاجزاء فقبل استعمار محضاً من الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد  
 فجاز ان يستعار حكم بسببه وفي قول محضاً اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء  
 جهة من المبادى من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته  
 قبل الدخول فبما زعم من ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديره فان قيل كيف يجوز تمهين  
 استعارة السبب للسبب وقد انكرتموه فيما تقدم قلنا قد بينا ان السبب اذا كان محتجاً بالسبب جازة الاستعارة  
 من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ رحمه الاسلام في بعض معناه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل  
 لا يشك العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
 الدخول وكان الدخول فيه اصلاً لا عارضاً والسبب اذا كان مستعلاً بالسبب كالقبول السبب بالسبب يجوز ان  
 يصير احداهما كناية عن الآخر كما في قوله تعالى خذوا زيجاتكم من انفسكم او كما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص بفانها تجب على ام  
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس للطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المشكومة واخذ زوال هذا الفراش شيها بالطلاق  
 فادبب العدة لا انها ثبت بالشبهة والواجب بالوفات تزويج زمان مقدراً لا اعتداد الاقرار بالتأنيث بقوله اعتدى وكلاهما فيه كذا  
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع  
 الشرح وفي قوله فاستقير الى السبب اشارة الى ان الحكم في تقابل العلة والسبب متقابل السبب حيث لم يقل فاستقير السبب لانه  
 اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم منه في غير الدخول بما ان ذلك لغوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح حمل  
 اعتد بسبقاً للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قولنا طالق او مطلقاً او مطلقاً فلهذا نفسه كذا يجوز التثنية الاول للاختلاف في العدة  
 لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بفعالين فضلاً عن الامر والثالث انشاء اظهاراً وليس امر ولا بد للاستعانة التوافق في الصيغة  
 وكذا المراجع لانه لو قال لما طلقه تفكك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولن نوى واجب عنه بما يجعله استعارة لقوله لوني طالقاً وذلك في جميع اطلاق  
 وانظر ان تقدير الكلام اعتد لاني طلقته فالتعريف كذا الحكم من السبب فكان من باب الاضمار وان من انواع المجاز الية شري في البسوط وغيره قوله وكذلك  
 اى وكقول اعتدى استبرأ رجلاً لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تعريض بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبرأ لئلا يكون لوطي وطلب  
 الولد ويحل ان يكون التزويج بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت  
 يعني ما ذكرناه وبه السنة ومستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة فيجئ اليه اعتد ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام  
 عليهما وهي تنكح على من قتل من اثار بجايوم بدر وترتبهما بشعار اهل مكة فذكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندبت  
 على ذلك واستشغفت الى النبي عليه السلام ووسيت لزوجتها لعائشة ثم وقالت اني اتقرب اليك ابعدت من ازدواجك يوم القيمة فوجها  
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قولنا واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند التنية والواقع

به الكثير من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى المان واحدة منه لما وهى لا يحتمل طلاقا فخلعت النية كما اذا قل  
لها انت قادمة ونوى طلاق الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة ابتداء لمان واحدة عند قولك واحدة عند قولك واحدة عند قولك واحدة عند قولك واحدة  
نساء البلد في المسكن الجبل ويحتمل ان يكون لتساوية الطريقة من الموصوفين وقاسية الوصف - قاسية كقولك اعطيتة جيزا لمانى طلاقا جيزا او بطريق  
مذوق المضاف والمضاف اليه وقاسية صفة المضاف اليه قاسية لمانى انت ذات لطيفة واحدة ولا تشارك كقولك كعب بن زهير وما سعاد  
عذاة البعين اذا رملت الا اخر غرض الطرف كقول لمانى الاشمل غزال غن فاما يقع الطلاق . . . . . والنية فاذا نوى ساركا قال انت طليقة  
واحدة او ذات طليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صحيحا فاما - فبعضها لا يكون طليقة ولكن يكون طلاقا طليقة فحقيرة طليقة  
قاسية مقام طلاق فتسعت نعمة كذا في الاسرار المبسوطة ولدت في التذريب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق فثنتين او ثمانية  
وجمان احدهما لا يقع الا واحدة لان منوية خلاف مفعولة والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع مانوى وسعنى قاة  
متوحد بين معنى هذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما هو وعندهم ومن بعض مشايخنا ان اذ ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى بالمرثية  
لا يقع نعمنا المطلقة فتعير خبر المتبادر وان تصيبها تطلق من غير نية لاسمها لا يصلح للانتعاط المطلقة فان امكن ايمان فمحتاج الى النية والمختار  
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اى صريح الطلاق اذا لامه الى انما شئ آخر  
سواء فكل من معقبا للرجعية لا ماعلا بوجبه اذ سوجب التووين ولا اثر لى النية من قطع النكاح بخلاف البائن ونحو على ما بينا قوله ثم امل  
في الكلام هو الصريح لان الكلام - وصوب الانهزام والصريح هو التام في هذا المقصود والكتاتبة قاسية في هذا المعنى لتوقع حصول المقصود منها  
النية فكان الاول هو لاسل فلهذا التماثل في ما يدل بالشهادات مثل الحد وسمى ان المقول نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب  
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال بما سمعت فلانة او واقعتا او لميتها لاسيما لم يقل نكحتها او زينت بها وكذا لو قال المرأة باسك فلان  
جما ماحر لما اوتى لربل فحزت فلانة او باسك تالا يجب عليه حد القذف لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انت فلست بزنا والامانة  
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لما اكدنا ان تصور معنى التعذير بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم  
الرابع في كذا قيل في الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في جهة  
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم المعنى وكون الدلالة والاقتضاس اقسام المعنى طارة وكذا كون العبارة والاشارة  
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر الاستدلال الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة يقتل المشركين  
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا للمشركين البعدين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال باستدلالا بالعبارة و  
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا  
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعيين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاس جميعا الى المعنى والباقى الى النظم  
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى دالين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص لا النظم باعتبار  
- معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحل الدلالة والاقتضاس اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون  
النظم وهذا الوجه كلامنا لا يخلو من تكافؤ واما العلم بحقيقة هذا الصنف ثم الشيخ ربه عدة معرفة بوجوده ولو كلف من اقسام الكتاب وفيه تسايل  
لان معرفة الكتاب ليست من الكتاب ولكن لما لم تغد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوده والوقوف على

besturdress.com

الكتاب مسامحة لاستدلال الذين من الاشراق الموثوقين على العكس والراد هنا والعبارة لغة تفسير الروايات على الروايات عبارة  
 اي فسرنا وكذا عبرت بها عبرت فلان اذا تكلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف تفسيرها في التفسير الذي هو مستور كما ان  
 تفسير ما هو مستور وهو ما يقبضه الروايات لا يتكلم عانى التفسير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل محفوظ سفوف المعنى من الكتاب في السنة سواء كان  
 ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالنكاح لان ماسية ما ورد من صاحب الشريعة خصوص هذا هو المراد من النص  
 هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المتكلم في اثبات الحكم الظاهري او مفسرا او خاصا او عاما او صريحا او كناية استدل بالعبارة النص لا غير  
 ومباراة النص مينة ولذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص او مجبة نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبل قول جميع  
 القوم وكل الراسم ونفس الشيء قوله الاول الى الوجه الاول فاسبق الكلام له واريده بقصد التفسير في اريد له في الاول الى الكلام قوله واريده  
 الكلام ليعرض في الجائز لا غرض فيه بقصد ان يعرض للنص فكيف انتم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر سيق الكلام كما ذكرنا في الامام  
 بن واريده على وجهين كما هو قبل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزيادة احرار لقوله قبل ذكره ولا تقربوا الزنا فلهذا استدل به العمل بظاهر  
 النص والاستدلال بعبارة تفتقر بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسيره بل الاستدلال  
 واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعديد في قوله تعالى  
 فانكحوا المطالبكم من النساء اثنتي وثلاث واربعة والثانية ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعديد في قوله تعالى  
 على سبعين من لوانهم يدلول المفظود وهو صورة كاشف بهج السبب من قوله عليه السلام ان من سمعت قرأ الكتاب الحديث فالتسم الاصل سوت من  
 اذا القسم الاخير ليس مسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان التكميل قصد الى التلطف به لا فائدة معنا غير مسوق من وجه وهو ان  
 سانه الا تمام بيان ما هو المقصود والاصل اذ الاتي في ذلك لا يتوخى الفرق بين التفسيرين الاخيرين ان لا يتوسط بينهما ان يصير مقصودا اصليا في  
 السوق بان انفراد عن القرينة والقسم الاخير الراجح لذلك علما واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على المعنى  
 بملفوظه وان كان مقصودا اصليا فليكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنوه بتقيد بكونه مقصودا اصليا في  
 القسم المتوسط في السوق منها ولم يزل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اوجه الكلام بقوله تعالى فانكحوا المطالبكم من النساء كان استدلالا بعبارة  
 لا يشار به قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام من تبرك به من غير زيادة وانقصا مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد  
 الى ما هي كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارته النص دلالة بنظم الكلام لغة على ما نحن من المعنى غير مقصود ولا غير مقصود  
 ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير بملفوظه مية ومية فكمكان ادراكك ليس مقصودا بالنظم ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الالباب  
 كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في من هو المقصود منه من محاسن الكلام واتساع البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين االية الناس  
 بالعبارة استعانة ثم منها من القيمة لانه بل من قوله والذي القربى واليتيمى والسكين وابن السبيل تذكير العاقل وعطف على الاول بغية  
 ما هو كماله بل ان المال يزيد لغيره وكذا في التفسير ويدل الوجهين السوق لبيان مصادر الشمس في هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجاورون  
 كنه قد زالت المحاكم ما خلفوا اسما استلزاما لغيره لانه تعالى وصفهم بالفقر اسع انهم كانوا اسيا سيديا بكميل قوله بل فكره اخر من ديارهم وادوم  
 والفقير على الحقيقة بوزال للمالك مبعدا اليد من المال لان هذه الغنا وهو ملك للمال الاقرب ليد منه الاثر من ان ابن السبيل في حقيقة وان  
 بعدت يروى عن المال لقيام الملك لكذا وجب عليه الزكوة والكاتب فقير حقيقة وان اصحاب الاغنياء العدم الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشياء

ان استلزامه على مال السلم بشرط الا حاز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسا هم انبارا سبيل لانه اسم لمن بعدت يد من المال مع قيام الملك  
فيلان الشافعي لم يزل بهذا الاشكالية باثباته على اناسا هم فقرا ولم يسبهم انبارا سبيل لانه اسم لمن له مال في ولعنه وهو بعيد عنه والبيع ان يصل  
اليه وانهم لم يكونوا سافرين بالمدينة بل تولوا سواها وانقطعت اطاعتهم من اموالهم بالكلية فامسيتهم ان يسبوا بابن السبل ولكن لما كانوا  
مخاضين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم تمت تسبيتهم فقرا يجوز ان كان له مال لهم املا كما صحت شبيهة الكافر اكله واكبره  
ومع عدم العقل في قوله تعالى هم كرم على نعم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجائز مع اسكان العلم بالحقيقة فمات لا محل فلا يصار اليه  
من غير ضرورة ودليل لصيرفة اليب قوله وسامى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في ثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي  
بعض الشرح ساهوا في ان ثبت الحكم بما قطع الا ان الاول الى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه  
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وبما  
نقصان ودينهم قال تعقد احد يحسن في قبحه منها شرطه سواى نصف عمره لا تقوم ولا تقبل سبق الكلام لبيان نقصان دينهم فيه اشارة  
ولكثر المحقق خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بكاروى ابو الهامة البالي ارض من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل للمؤمنين غيبة  
ايام والكره عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة المنسأى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذى ثبت بمعنى المنسأى لغيره  
اى بمعناه اللغوى ودون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط قل الشيخ العلامة نزه الاسلام ربح في بعض معناه ليس المراد منه اللفظ الذى يؤيد به الحكم  
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالا يام من الضربة لا يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان  
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه بل للغة بالتامل في معاني اللغة سيما زها حقيقة وذكروا ان لالة  
النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بياق الكلام ومقصوده وقيل هى الجمع من المنصوص وغير المنصوص باللفظ اللغوى قيل بل المعنى الذى  
عرف بمعنى اللفظ كالموضوع له وبالاجماع انه متعلق الى المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوى التام فمعناه وهو انهما بالبرم والاساس باللفظ حكم  
ان المعنى الموجب للحرمة به الا يذرى فيثبت الحكم فى الشتم والضرب وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمة فى حق ما عرفت الزنا بعد اعلان فثبت الحكم  
فى حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباطا اشار الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم اقول ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى المقصود من الحكم  
المنصوص عليه كما عرف ان اللفظ محدود من تحريم التام فمعناه كذا فى قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون اسها فثبت الحكم فى الغرة بالبرم  
التبعية وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل الميتة فى قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون اسها فثبت الحكم فى الغرة بالبرم  
والمالا وكما عرف ان الغرض من تحريم التام فمعناه كذا فى قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون اسها فثبت الحكم فى الغرة بالبرم  
اقوله لكون العقل لشد في دفع مخدور المسارعة من التام فمعناه كذا فى قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون اسها فثبت الحكم فى الغرة بالبرم  
فما بحث ولما توقع ثبوت الحكم بال لالة على معرفة المعنى ولا يذرى على معرفة من نوع فظهر من بعض اسما نوا وصحابا للفتاح وغيرهم ان الدلالة قياس  
على لان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المعنى وقدره جل اصل كالتام فمعناه كذا فى قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون اسها فثبت الحكم فى الغرة بالبرم  
الا ذلك لكنه لما كان الحكم السبى جابيا فاشارة الشيخ ربح الى الفرق بان المعنى فى الدلالة لغوى والقياس شرعى فان حتى الا يذرى من التام فمعناه كذا فى قوله  
تعالى قل لعل لما ان مفهوم لغة امارا بالمعنى الا يام من الضربة اذ قيل ان الضرب لما قيل لا تصرف فيه من لغة ان المقصود به افعال الكرم بهذا النظر  
اليه ومنع منه ولما اوقف على الضربة بعد الموت لا يثبت ولو علف ليضرب فلم يضر لما بعد الموت فلم يضر فكذا معناه الا يذرى من التام فمعناه كذا فى قوله

معلوم لغة والحكم متعلق بالصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم غيبي لم يثبت الحرمة في حقه  
ولما تعلق الحكم بالامر انما يتأخر ما في التقدير كان قبل لا تؤذيها فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص بالانقياس وما حصل الفرق ان الحكم  
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس ائمة الاتحاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او منسب لانه لا يوجب انفسا ساكنة اليه في اول سماعه  
اللفظ ولهذا اشار الى بل الرأى غير صحيح فيه فلا يكون قياسا لانقضاء شرطه والدليل على ان الالباب ليست بقياس بل الاصل في القياس لا يجوز  
ان يكون جراس الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه املا جزا ما يتخلوه فزعا كما لو قال السيد بعدد ما تعطر زيد اذرة فانه يدل على  
منه من اعطاء ما فوق النمة من ان اللفظ المخصوصة واخيه فيما ناد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على بل  
العلم على صحة الاحتجاج به من شتى القياس ونفاة الاما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات الانطيمية وليس بقياس  
ثم افصح ما ذكره قوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يعان الى النص لاني الرأى كالثابت بالاشارة  
حيث اثبات الحد ودوال الكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز ثباتها بالقياس عندنا خلافا لاشافعي رحمه الله لان الدليل  
فيه شبهة والحد ومتنهى بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير نافعة من البتة لاتفاق الناس على التعلق باخبار  
لاعادي في الحدود والكفارات والاجماع على صحة اثبات اسباب الحد ودني مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحد وشرعته  
عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشيع وكفارات شرعته ما يثبت لاثام الحاصلة  
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا لما عرفت لا بد من الرأى في معرفة مقادير الاجرام واناسها وعرفته ما يحصل به ازالة  
اثامها وعرفته ما يصلح جزاها وجزاءها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الرأى بخلاف الاستدلال فان  
سبناه على المعنى الذي يقننه النص لانه فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودونها ايجاب حد قطاع الطريق على الرقة  
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربه وصورتهما سببا لقتال وسعنا اللغة قهر العدو والتخوين على وجه يقطع به الطريق  
وهذا معنى معلوم بالحاربه لغة والوجه سببا لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية في مقام الحد على الردوب بدلالة النص وايجاب  
الرجم على غير ما عرفت من زني في حالة الاحضان فانه روي ان ما عرفت في وهو محض فرجه وسعنا انه لم يرحم لانه ما عرفت وصحاح بل لانه  
زني في حالة الاحضان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواط عندنا في يوسعنا ومحمد و الشافعي على  
ما عرفت ومثال ايجاب كفارات سببا ايجاب كفارة على من جاسع في منار رمضان عندنا بدلالة انحرال الاعراب وهو معروف اذ وجوبها  
عليه الجنائيات على الصوم لا لكونه اعرايا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنائيات ايضا وايجابها على المرأة لتشاركها في الجنائيات واثامها  
بالاكل والشرب لكونها مثل الجماع في الجنائيات او اقوى منه لان الصبر عنه اشبه بان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر  
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الامنا هي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة  
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقى النظم لما عن الحاشية في الاشارة  
فترجى به ومثال تعارضها ما قال الشافعي رد الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطا الجنائيات مع قيام العذر بقوله تعالى  
ومن قتل مونا خطأ فتحرير رقبته ثمنه الاية لان تجب العمد كان اولي ويحارب منها بقوله تعالى ومن قتل مونا مستعدا فجزاؤه منهم  
فانها فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جنة اذ الجزا اسم الكامل التام على ما عرفت فلو وجبت الكفارة











السكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وهو يرد في الخطاب والخطاب الذي سميته دلالة انفس والى مقدم الخافه ومول  
يكون السكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم وسميته دليل الخطاب وهو الكبر عن التخصيص اشي بالذكر ثم منه وانما انفس من المقوم على  
استقام فتمت ابداء الشيخ رحمه الله بذكره ليقوله شيئا من الوجوه القاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الباقلاني والموافق له وهو في بعض  
لحنه ولا شرعية ان التخصيص على اشي باسمه اسم اي بالاسم الذي ليس له صفة تدرك انهم منس كالماء في حديث الغسل اشي بالاسم  
حديث الربوا اذ استأما عليه كزيد قام او قائم يوجب تخصيص الحكم بالمتصور عليه وقطع الشاركة بنية ومن غيره وسمي بالاسم في المقوم  
في ذلك بان غنوم الغنم اوجب تخصيص الحكم بالنظر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد  
وبانه لو قال لمن غنما ليست اشي بزانة ولا اختى زنت تبادر الى انفسه نسبة الزنا الى ام خصمه واخوته ولو لم يكن ليلا ايتا والى انفسه ذلك ولا  
موجب للتبادر الى الدلالة ليدور قوله عليه السلام الما من المارقان الا انسا رضى الله عنهم فمما انفسه حتى استدلوا به على انفي وجوب الاكل  
بالاكسال لعدم الماء وانهم كافران اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينزع الفریق الاول من الاستدلال فيقوم  
هذا الحديث ولكنهم قالوا لا يخرج من قوله عليه السلام اذ اتفقوا على ان لا توارث الحنفية وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان  
مفهوم الغلب هو قوله وهذا قاسداى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على تخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فليس في الاكل  
الحرم الاربعة انفسكم علم يدل ذلك على الباطل انظروا في غيره ما قال عز ذكره ولا تقولون شيئا اني فاعل ذلك هذا الا ان شيئا الله اسه الا ان  
نقول ان شيئا الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالعدود من غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يكون  
احدكم في الماء الا يم دنا يغتسل فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غير من سباب الاغتسال لان  
لم يتنا وليست المحل الذي اوجب الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم في اشي لا يوجب في ذلك المحل فليلا ولا اثباتا قال الشيخ رحمه الله  
رحمه الله في شرح التفسير انفسه اوجب حكما مستقيما باسم يكون ذلك وليلا على ثبوته في ذلك السمي ولا يتناول غيره فلا يصح النص  
في ذلك الاسم بانفسه ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه ومنع للايجاب  
فكان لا يتناول سائر المحال الذي الحكم فيه انما يوجب للشيء كان في دورات في بعض النسخ لو كان مفهوم الغلب هو ان يلزم من قول القائل زيد موجود  
ومحمد رسول الله كفر القائل فلا يكون الا يودي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجوب كتمان جلاله وان غير محمد ليس برسول الله  
وفي انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذلك ما يودي اليه وما لا استدلال من الانصار رضى الله عنهم على انفسه الحكم على انفسه  
كما توهم انفسه من دلالة المفهوم على تخصيص بل كلام التعريف متفرقة للفتن المعرفة عند عدم المعهود الموجبة للاختصار او ياروى في بعض  
الروايات لا الا لاسن المار وفي بعضها ان المار من المارقان ذلك يوجب تخصيص بالاتفاق الا ان المادل الدليل على وجوب الغسل  
من التحميص والتعاس انما يبقى الاختصار فيما ورد ذلك مما يتعلق بالسنه وصار حناه وجوب جميع الاعتدالات التي تتعلق بها  
الشهوة مخصصة بالشي لا يجب بغيره فلهذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الا احتمال بالاكسال لعدم الماء لكن المار فيه ثابت تقديرا  
لان المار غيب حياته مرة وهو ظاهر مرة دلالة فان التقار اجتماعا من وقوارى الكشف لما كان حجاب النزول المار كان ولعل عليه  
فانهم مقار عند تقدير الوقتون عليه كالغنم انفسهم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال سقنا  
الى الله وكان هذا ما لا يوجب العلة والمفاد لا تخصيص عندنا في ان يتامل المتبطلون في علة انفسه فينبون الحكم بها في غير

المنع من الموضع لينا لودجة المحتجين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص مما يتناول الجنس كذا ذكره شمس الدين  
 قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها اتاحل الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعاق بالشرط عدم  
 وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو عدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند موقوفات بالتعليق ففي قولنا ان قلت الدار  
 طابق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واما قوله فان وجود الشرط عند موقوفات بالتعليق  
 منقبات الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع المتأخرين  
 وبمسمى هذا مفهوم الشرط كذا الحكم اذا صيغت الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاماً ولكنه قد يوصف شخصاً ببعضه كقولنا عليه السلام  
 في الغنم امانة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السموم مختص بجنسه لا بكل الجنات قوله تعالى يحكم بابا النبيون الذين سلوا  
 فان وصفت النبيين اسمهم وتوهم عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجوفان وصفت رطوبة الكبد لجميع الجنات يدل على وجود الحكم  
 عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند عدم كمال النص عليه وبمسمى هذا مفهوم الوصف ولهذا اى ولان عدم  
 الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الانجاب  
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطبع منكم طولاً ان نكح المحضات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة  
 فما ملكت اى الحكم من نكاح المومنات اى فليتكمل ملكه من الاموال والصلوات والطول الفضل والفتى والفتيات الشاب والناث وبمسمى  
 والامة فتى وفتاة وان كانا كسبيين لانهما لا يقران توقير الكبار لقمانان الله تعالى لما علق جوارحه على الامامة بعد طول الحرة وقيل  
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة  
 الفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجعل طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند موقوفات الشرط  
 اربعة دى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتها وبمسمى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وحشية المعنة وهو الزنا وان لا يكون تحت  
 الامة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عند موقوفة وبمسمى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وحشية المعنة وهو الزنا وان لا يكون تحت  
 مفهوم قوله المحضات المومنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعاً من نكاح الامة كطول الحرة المومنة وموقوفة يقتضي ان لا يكون طول  
 الكتابية مانعاً ولو كان مانعاً لما كان بقيد الاسمان فائمة لانه ليقول بالعمل بالمفهوم انها يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه  
 منها فان صيانة الحرة من الاسترقاق واجب بها امكن وقتها امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان  
 في الولد فانه يمنع خبر الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التمهيد وقال البوسعي لا يصح في  
 من اصحابه اذا وجد طول دمية ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اى وحاصل ما قال الشافعي  
 في مفهومه او حاصله في الكلام اى الشافعي رحمه الله ان الوصف الشرطي كونه موجبا لعدم لان شرطه لا يصح كذا في الشرط  
 بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف ثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط ثبت الحكم في كل  
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق كما يتعلق بالركوب في قوله ان دخلت الدار فانت  
 نانت طالق فلما ظهر الوصف اثره في الشرط لم يظهر الشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط على ما في منع الحكم دون السبب اثره في التعليق  
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع احبب عن الانعقاد عند مكان السبب بوجود امر جازم الحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط وعنا التعليق منع السبب عن التعليق  
 على ما ينبغي فلا يكون السبب وجوباً للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط هو تعليق  
 التعليق يوثق في الحكم دون السبب فان من قال لا مرئ انت طالق ان ذلك الدار لا يوثق التعليق في قوله انت طالق منه من هو موجود واما  
 يوثق في كونه منه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط  
 وهو طاعة ما فيه نفسه ولكن لا يثبت لكان الشرط ثابتاً من اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في  
 البيع فانه يخل على الحكم دون السبب في وجوب استغناء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق المحسوس فان تعليق التجدد لا يوثق في فعل الذي سبب  
 اسقوط بالا اعلام واما بالشر في كونه وهو اسقوط وكذا التقيد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان لو  
 هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافاً الى عدمه كما كان مضافاً الى عدم الشرط ولولم يخل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على تنافي الحكم  
 عند عدمه لما لم يكن لذكرها فائدة فانه اذا استوت العلوقه والسامية في وجوب الزكوة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت  
 لذكر السامية والتعليق لعدم الطول فائدة وتخصيص اماره الفقهاء والبلقاء وتعليقهم بالشرط فائدة متمتع بتخصيص الشارع وتعليقه اولى الاتي ان  
 غير الشارع وتعليقه بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم  
 الدار يخل بمنع جواز الاعتاق كما كان وجوده يجوز ومن قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة نفي خبر الا بغير ذلك التعليق صاحب الشرع وتخصيصه  
 لان الحكم صاحب الشرع وارد على اساسه لانه وقواعداً قوله ولذلك ابي ولان التعليق يوثق في منع الحكم دون السبب الطل اشافته  
 رحمه الله فالتعليق الطلاق والعقاق بالملك ان قال لا يثبت ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلها تزوجت امرأة فنتي  
 طالق او قال ان اشتريت عبداً فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله بطلاحي لا يقع الطلاق والعقاق بهذه  
 الايمان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد لا اعتقاده من وجود الملك في الحال لانه لا يثبت بدون الملك فيشرط الملك  
 في الحال ليعتبر سبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا انحلت عن الملك فالحال ان قال لا يثبت ان دعات الدار فانت طالق فنتي  
 تزوجته ثم بعد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او طعم عشرة ساكنين او كساهم قبل الحنث بازعده  
 لان اليمين بسبب الكفارة ولذلك الضمان الكفارة اليها فيقال كلفنا يمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها لكان التعليق بقوله تعالى  
 ذلك كفارة اي انكم اذا علمتم منتم منكم الحكم الى ميعن وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترجى اي ساخر عنه اي سبب  
 بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التججيل لان الاداء لعبد بسبب قبل وجوب الاداء ما يترتب التججيل الزكوة والدين الموجب وكالتكفير  
 بعد الجمع قوله والمالي يحل لفعل بين وجوبه وجوب ادائها اشارة الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تججيلها  
 قبل الحنث عنه بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد يفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال لا يخل بفعل فجاز ان يصعب المال باليمين  
 ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر فثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل  
 حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالأبدني فلا يحتل الفصل بين وجوبه وبين ادائه يعني ليس وجوبه الا  
 وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلاً لا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والعدم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء  
 فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قوله ولما ان الغنى لم يوجب الوصف في الغنى الى اخره  
في الكلام انما لا نسلم المقررة الاولى ان الوصف يلحق الشرط على الإطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على وجهين قد يكون  
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقاً وهو ادنى احوال القسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بل العلة لا تملك على سبيل الشرط ان  
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشارع حرجه اكثر وصفت الايمان في قوله تعالى ان فيكم المخلصات المومنات باعتبار ان شرط الجواز  
جعل طول الحجة الكتابية النافعة من جواز نكاح الامة كطول الحجة المسلية لانه ذكر على سبيل التشرية لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى  
يا ايها الذين امنوا انكم تعلمون المومنات الايتام فان المسلية والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان الحكم  
في المومنات كذا في التناكب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثراً في الحكم كما في قوله تعالى والزاني داسرة فان  
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجدة وصف سرقته هو الموثر في وجوب القلع لان الحكم شئ رتب على سبب شئ كان باقية متقادة عليه للحكم  
على ما عرفت لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضاً لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف  
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطاً اي وان كان الوصف في معنى الشرط ولحقاقه بعد  
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضاً لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المحقق به وذلك لان تأثير التعليل في منع السبب  
منه الا اني حكم قصداً لان التعليل دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت  
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليل عند دخول الدار لانه الحال فلم يبين السبب بوجوبه اقبل وجوده بشرط فكان عدم الحكم  
عدم سببه لا يمنع التعليل اياه قصد ان يخرج من جعل قوله انت طالق جازاً لدخول الدار والجواز عندنا بل اللفظ متعلق بوجوه بشرط  
فان من قال بغيره ان تكرمى اكرمت كان متعلقاً اكرمت اكرام صاحب اياه فكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك جعله متعلقاً  
بالتعليل جازاً ودخل الدار كان التعليل معدوماً قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليل لا لعدم الشرط لا في عموم  
انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جلاء معدوم التعليل فجعل التعليل ثابتاً بالغايه كونه وقوع الطلاق كشرط الجواز في البيع لا في تعجيل قوله  
انت طالق معدوماً ولكن بجعل التعليل انما من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاود لان العلة الشرعية وتغيره قبل وصوله الى محله كما  
لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيعاً بحسب انما عدمه اذ انت في المحل كما لا يكون  
انت سبباً لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا ضعفت انت طالق الى ميتة او بسمية او اجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل ولما دخل التعليل على قوله  
طالق منع من الاصل الى المحل كمتعلق القيد لا يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي  
ان يلغوا لما لم يحصل بالمحل كقوله ايضاً انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجحاً لوجود الشرط وتحلل التعليل جلياً وكذا  
محالاً عرفية ان لا يصير سبباً لبيع لغيره ان يصير سبباً لوجود الشرط الاخر في المحل حتى لو علقه بشرط لا يبرج وجوده ولا يمكن التوقف  
عليه لما انشأ كما لو قال انت طالق انتشاء او بغيره من الحسابات التي فان نفسه ليس قبله فكذلك يبرش ان لا يصير سبباً لطلاق بل سبباً لبيع  
التي من منع الرمي من التقاود علة للفعل لا من التعليل من جرد بسمية فكذلك التعليل بالشرط في اشترائات قيمين بهذا ان العلق بشرط يصير كالتحريم  
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليل فصارت ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل انما قال الماقل لمرتين فقلت لمرتين  
طالق ثم جئت فقلت الدار تطلق ولو خرجت في هذه الحالة لا يقع قلنا انت لا يصير ذلك الكلام للمعلق تجزئ عند وجود الشرط وذلك الكلام

کان مجاہدہ و البیضا لایصح من الجہنم لعدم اعتبار کھار سہ شرعا فاذا کان ہذا تجبزا بکلام مجبج شرعا عمل فی عقد انیتہ و از انیت  
 از منبر التخییر بر اعی لا کو تعین وجود الحمل عند وجود الشرط فالجامل ان الکلم من الحالت یومر عند تعلیق فی ذی الایہۃ لیکتم فی ذاک الوقت  
 و الوصول لہ الحمل عند وجود الشرط فی ذی جودہ لہم فہذا لوقت کذا فی شرح البیاض شہر لائتہ حرہ اللہ قولہ لہ ای ولا یعلق بشرط انیتہ بایہۃ التعلیق  
 علمت لا یطابق بان قال و اللہ لا ینظر لمر لستہ او قال ان طاعت امراتی فبعدی حرثم قال لہا ان دعت لذارفانت طالق لا یحسب  
 فی الیمن الاولی قبل وجود الشرط فی الیمن الثانی لان قولہ انت طالق لالم یعقد سببا لم یجد شرط الحسب و ہذا تعلیق فی  
 الیمن الاولی و ہذا سبب الشافعی حرہ اللہ انیتہ فقد ذکر فی الوجیز و التہذیب و التامخض اذا قال ان طلقک فانت طالق کم  
 قال لہا ان دعت لذارفانت طالق لم یقع شیئہ لایستلزم تعلیق فیکون ہذا استدلالا بما ہو جمیع علیہ و الزامہ علی الخیر قولہ و ہذا  
 و دخل الشرط فی الطلاق و التناق و اخواتہما تحت شرط الخیار فی البیع حیث جعل شرط الخیار و انجلا علی حکم دون السبب  
 و ہذا البیع لان البیع لا یحتمل الخطر لان من قبیل الاشیاء و ہذا لا یحتمل الخطر لانہ یودی الی القمار الذی ہو حرام و فی جہا متعلقا  
 بالشرط خطر تام فکان القیاس ان لا یجوز البیع مع شرط الخیار کما لا یجوز مع سائر الشرط و لہذا فی البی علیہ السلام عن جع شرط  
 الا ان الشرع جہز ذاک بزورہ دفع النہن فکان لہذا کل المیتہ مالہ الجمعیۃ ینقصد بقدر المفرورہ و ہی متخیرہ و اخلا علی حکم  
 السبب لانہ لو جعلہ و اخلا علی السبب لتناق حکم القیاس فزورہ استعمالہ ثبوت حکم قبل سبب و لو جعل و اخلا علی حکم لاعتقد سبب الخیار  
 و لم یعلق بالشرط لان حکمہ تاخر عنہ و حکمہ ما یحتمل التاخر عن سبب و کان جبلا و اخلا علی حکم و لہذا لایستلزم حصول المقصود  
 و ہذا راک النہن فاما الطلاق و التناق و نحوہما یحتمل التعلیق بالشرط فوجب ان یجعل الشرط و اخلا علی سبب او یجعل  
 و اخلا علی حکم کان التعلیق سببہ دون وجہ و الاصل ہو لکمال فی کل شیء اذا نقصان بالعوارض و قد عدم العوارض ہنا  
 فوجب القول بکمال التعلیق و قبل الفرق بین شرط الخیار و سائر التعلیقات ان ثبوت الشرط فی البیع یکمل علی ان الی  
 الاستعمال فیہ یقال بیک علی انی الخیار و علی انک الخیار و ہذا الکلمہ و ان کانت بالشرط لکن عملہا علی خلاف عمل کل التعلیق فاما  
 اذا قلت از و علی ان تزورے کنت معلقا زیارتک زیارۃ صاحبک و یكون زیارتک سببا لزیارۃ  
 علی ہذا جماع اہل اللغۃ و اذا کان کذلک لا یوجب ہذا الکلمہ تعلیق نفس البیع ہذا الشرط بل یوجب تعلیق الخیار  
 بالبیع و ثبوتہ یفید البیع خا لقا ثم ثبت الخیار و از فیست الخیار مع اللزوم و ثبوت حکم ہوا الملک لان حکم الخیار فی  
 الشیء ملکی و لان فی الشرع شرط الخیار و عمل علی حکم دون سبب لوجہات لایصح فباع الشرط الخیار یحتل لان البیع قد تحقق لہا  
 لکن شرط الخیار عن الاعتقاد و یبغی ان یكون ہذا بالاتفاق انیتہ لان الشرط لما کان و اخلا علی حکم دون سبب فی غیر البیع  
 عندہ و کان و اخلا علی حکم فی البیع بالطریق الاولی و الیہ اشیر فی الوسیۃ للفرالی حرہ اللہ حیث قبل فیہ الثابت بشرط الخیار جہا  
 و استحقاق الفسخ و لا یؤثر فی تاخیر الملک فی قولہ بل ثبت الملک لا بشری و الاصح ان الملک موقوف ان کان الخیار لہا و ان کان  
 لہما فاما الملک لمن لا الخیار و اذا ثبت ان ذہبیۃ السکتین مثل ذہبنا ففقد الفرق و تم الازام قولہ و اذا ثبت ان التعلیق بالشرط یقتضی  
 فی سبب باعلام سبب تعدل الی زمان وجود الشرط لانی احکام السبب تعدل قال الشافعی حرہ اللہ جمیع تعلیق الطلاق و التناق بالملک لان  
 قبل وجود الشرط بین و کل الا التزام الیمن الزمہ و ہی موجودہ فاما الملک فی الحل فاما الشرط لا یوجب الطلاق و التناق و ہذا الکلام لیس باجواب



لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا ان يبرهن ان يعبر بها بان تنقبا بوجود الملك في الحال حين يعبر بها با بوسل الى الحال  
 التعليق باعتبار ما وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط مالا اثر له في اثبات الملك في الحال شرطنا الملك في الحال ليس بغيرها  
 عند وجود الشرط اعتبارا فلهذا هو المسمى بالشرط فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتبين به عند وجود الشرط فلهذا هو المسمى بالشرط  
 باعتبار ذلك الملك دليل على صحة اعتبار هذا الملك بالطريق الاول بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل  
 ان منشئ فعل الكفارة بتلك اليمين فمفعول التعليق اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها لم يبرهن ان يعبر بها بغيرها  
 الاضافة اليها فمفعول ان يعبر بها بالمنشئ لا يتصور الا اذا كان كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل المنشئ والدليل على  
 ان اليمين ليست بسبب الكفارة في الحال ان اذ في درجات السبب ان يكون مفعليا له والحكم واليمين شرعة موجبة لا بغيرها فمفعول المنشئ  
 الذي هو مفعول فمفعول ان يكون طريقا له الكفارة التي بنيت على المنشئ الا اننا لما قلنا ان تعبر بها بعد المنشئ بطريق الاضافة  
 شيفت الكفارة اليها توسعا لاسباب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعميل الذكوة لان السبب وهو ملك النصاب يتحقق  
 في اول المحول الا ان وجوب الاداءات اخره الى صيرورته حوليا ومتى تم المحول يستند هذا الوصف الى اول المحول فيلزم ان الاداء  
 واقع بعد تمام السبب والما فيها نحن فيه فالسبب يتبين بتعقده على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف الاجل لان  
 لا بل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليأس بل يوجب الاداء الى عين المحل لا غير فجزا لا وار قبل حادثة  
 اسبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان غات الدار  
 كانت طالق ادانت حراما كان الامتناع عن مباشره الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بانتهائى حصول البر  
 عدم المنشئ لا يجوز ان يكون المعاق مفعليا له الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا ولا يتحقق  
 من الاضافه في مثل قوله انت طالق غدا ادانت حراما لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره تعيين زمان الوقوع لا يمنع  
 الاضافه في الاضافه الاعتقاد السبب بل يتحقق فلهذا قلنا اذا قال شر على ان الصدق يدبرهم هذا فعلى جرح ولو قال ان فعلت كذا فعلى  
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز اتحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا  
 جاز ان يملك الجبر مع ان التبرير لتأنيق انفق بالموت ولو كان التعليق مفعليا للسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من  
 الشروط لان القول المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لان اليمين واليمين المانع وهو المقصود فاما اذا  
 التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجرح لان الجرح يتعلق بما هو كائن لا بما كان الا ان الحكم اخر من المولى فلا يمنع  
 السبب من الاعتقاد واخذ حكم الخلافة لشتمه معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا  
 انه لا يمكن جهلا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان اليمين الكيفية فكان جله سببا في الحال اول اليه اشرى في المدة قوله وافر داي فرق  
 اشارة رعت الشدين المال والبدن ساقط لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما التقيد من المال في حقوق العباد  
 اى ساقط اعتبارا فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد يغفل عن نفس الوجوب في البدن ايضا فان المسافر اذا سام في ماله  
 جاز بالاتفاق وان ما وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لم يحصل اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد  
 هو الفعل في جميع الحقوق لم يحصل الا ابتلا به واما المال ومنافع العبدان الثاني يتاوى بها الواجب كما ان الاداء في البدن لم يعلق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل فان الفعل  
 حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال وكون الفعل ولهذا اذا تلفت بغيره فقد واخذه ثم الاستيفاء فيؤخذ من الزكاة  
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة اشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو الحصول  
 بالفعل وهو مبرورة الشئوب تحيطا او مقصودا اشلا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العباداة ونفس المال ليست لعبادة وانما العباداة  
 فعل مباشر العبد بخلاف هو النفس لا بتعارف صفات الله تعالى باذنه فكان المال الذي لا يدارش للبدني من غير تفرق ولهذا لا يؤخذ  
 الواجب المالي من الشركة بلا وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بانساب كالصلاة لان  
 نقول المقصود وهو حصول الشقة لقطع ما كلف من المال يحصل بالناسب والا لاتبه فعل منه فالتفتي به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة  
 لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للمحذرة لا يحصل بالناسب فلم يتبادر بفعله على هذا الاصل جزا لم يحل الاستعمال طول المحركة لان  
 تعاقب الحاج النكاح الالة حال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع سلك طول الالة ولم يحرم حال وجوده لم يذكره والتعليل بانشر  
 لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل المحذرة ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند  
 وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتا منها قبل وجود الشرط فكيف يصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحدة ثابتا في الحال  
 ومتعلقا بشرط فمطر قلنا مل الوطى ليس ثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا  
 الشرط في هذه الالة ولما تحقق ما ادعى من التقادفيا هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم  
 متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا  
 ان كان سيجي الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخر جيعن مكة فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى مكة فجاز يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليق الثاني  
 قبل من هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيا والتم لم يودى الة هذا  
 فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الالة اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا  
 انما لا يجوز هذا من نص واحد وانما نصين فهو جازي الا ترى انه لو قال لعبد امة انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشرب ثم قال  
 ستما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني حتى لو امة فاكل في غير مكة ثم اشتد فشرب ليعتق  
 تمام الشرط في التعليق الثاني وهو مكة فان قيل اسه فأيده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة نكاح  
 الالة حال طول المحركة فان نكاح الالة وان جاز عندنا حال الطول لكن استحب لمن قدر على تزويج المحركة ان لا يخرج الالة ويكره  
 ذلك اذا تزوجها وهو شرط خرج على وفاق العادة لقوله تعالى فكاتبوهن ان علمتم فمهم خبر فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصابه ان ففتم  
 ورايكم التي في جوركم وذلك لان السرحل لا تخرج الالة في العادات الا عند الجبر عن نكاح المحركة ولينكحت من ذلك فافرح الله تعالى  
 هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها في بعض النسخ ومن هذه الجملة اى من الوجود المناسبة  
 ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على العبد اى تكوم بان المراد منه ما هو المراد من العبد وان لم يكن كل شئ من الحيوات له اية حقيقة وكل  
 لا يكون لغو منه عين الغنوم من تلك المناسبة كان متعارفا لها سواء كان لا زالها او غفارا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الانسان  
 فاما انه واحد ولا واحد فمقتدا ان متعارفا ان كونه انسانا وان كنا نعلم ان الغنوم من كونه انسانا لا نتيك عنها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

ج

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيّد كما ذكر في المصنوع وهو  
 قول الشانج المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقبة فانما اسم يدل على البنية مملوك من غير تعرض كقونا  
 مسلمة او غير مسلمة والمقيّد مادل على دليل المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فخر برقبته وسنة او بالنفي كقوله عز وجل  
 عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة البنية  
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وافرقت بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمخرقة  
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الامداد وكثرة غير متعينة  
 العام ووحدة متعينة المعرفة ولو دة غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصولين اذ يشمل جميع العلم المطلق  
 بالنكرة في كتبهم غير بعيد عن الفرق بينهما ثم ورد المطلق والمقيّد على وجهه اما ان رداني غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم  
 ادوا من كل حرد عبد كذا وادوا على كل حرد عبد من المسلمين كذا وتسل قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلح الا بشهود ولا تكلح الا بولي وشاوي  
 عدل او في حكم واحد في ما دشد اثنان كما لو قيل في الظاهر احقق رقبته ثم قيل احقق رقبته مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تتحقق مدبر اثم قيل  
 لا تتحقق مدبر اثم او في حكمين في ما دشد واحد مثل اقرار مدوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق المتعاضدين عن ذلك علمين في  
 ما دشتين كاستياد العيام بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما دشتين كاطلاق الرقبة في  
 كفارة الظهار والعين ولقيد ما بالاشانج كفارة القتل واليه اشير قوله وان كانا في ما دشتين فمذمة تتسام والفق الاصوليون على ان  
 لا يحصل في القسم الثالث والرابع والخاص لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حرمه الله المحلل في القسم الرابع فيقول  
 اصحابنا واصحاب الشافعي حرم الله على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاخر من هذا القسم انما اشير حرمه الله بقوله  
 بعد ان يكونا علمين وتختلفا في القسم الاول والاخير فمذمة بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي حرمه الله المحلل واجب في القسم الاول من غير  
 ما جبال قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وحمل اصحاب الشافعي حريم الحمل كقوله  
 نقل بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيّد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوا من باب المحذوف الذي سبق الى القسم الثاني  
 كقول تعالى والذاكرين الله كثير والذكرات وقال اهل التحقيق تنعم اذ يحل على المقيّد بقياس سجع الشرط وهو صحيح من هم عدل من  
 اوجب الحمل في ما دشد واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحماذير اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد  
 في نفس واحد اذا لم يكونا في حكمين والشي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا لثاني فلا بد من ان يجعل احدهما أصلا وبني الاخر عليه  
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيد والمقيّد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اول بان يحمل أصلا وبني المطلق عليه  
 ولا ان المطلق يحمل او يحمل والمقيّد مفسر فعل المحلل عليه ويحمل المقيّد بيان له على انه هو المختار لا الشانج فيثبت الحكم بما مقيّدا وحمل هذا  
 راجع الى ان العموم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيّد لم يكن في المقيّد فائدة وادى الى الغارصة القيد لان العمل بالطلاق والمقيّد  
 كان باثرا قبل ورود المقيّد فمذمة ورود وجاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيّد لم يكن في المقيّد فائدة ويستدل من اوجب الحمل في حكم واحد  
 في ما دشتين من غير ما جبال الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع الكفاية بذكره في موضع آخر والمألفين فروجهما والمألفين  
 والذاكرين الله كثير والذاكرات اى وحافظات وذاكرات كثيرة او كقول الشاعر نحن بما عندنا دانت بما عندك راض والراي مختلف

من غير ما عندنا من ان هذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عن ذلك واذا كان كذلك لا يجوز  
ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بحج الظن والتمسك كما لا يجوز كما في الحوادث والادراكات والظواهر  
المعطية وعدم الاستقلال واما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظره من الكفارات لاننا منبر واحد  
تقديري كلاهما القياس على المفهوم حجة فانما بان التقييد بوصف بمنزلة المتعلق بالشرط وان لا يوجب عدم الحكم عند عدمه كما ينبغي لوجوه  
على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص التقييد كالاتبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لانه اذا كان النفي منصوباً عليه ولما  
يتعدى الاتبات والرقبة في كفارة القتل مقتيدة بوصف الايمان فواجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فتتعدى هذا الحكم الى نظائر  
من الكفارات لاننا منبر واحد كما يتعدى حكم تعيينه لا يدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما ملابسة ولا يقال  
هذا معتقداً الى انه نفس الاطلاق انما نقول قد بينا ان الاطلاق ساكت عن التقييد غير متعرض له النفي ولا بالاتبات فصار الحمل في حق الوصف  
فالبا من النقص فيجوز تقديريه حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل التقييد على المطلق لان التقييد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساقط  
بالقياس من ابطال التقييد النطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة الايمان في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطعام وطعاماً في  
صوم كفارة البهمن وطعاماً بطريق الحمل مع ان الكل منبر واحد لان التفاد بين هذا لاشياء ثابتة باسم العلم وبهمهم اشهر من ثابته  
ايام وسنتين سكتاً وعشرة ساكنين ونحو ما ذكرنا في وجوب الوجود عند الوجود ولا يوجب عدمه عند العلم واذ لم يثبت العلم به في الحكم بالنقص  
لا يمكن تعديته الى غيره ولا التقييد لعدم محال فيكون الحمل المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ورد في السبب بعد هذا قوله ان  
كان في حادثة واحدة يوجب التقييد في الايمان كان في حادثة ثنتين لا يحل المطلق على التقييد بالطريق الاول وتولد بعد ان يكونا حكمين احدهما  
يكون المطلق والتقييد وردا في حكمين او بعد ان يكون التثبيت بالمطلق والتقييد وردا في حكمين بشراي انما ان كانا في حكم واحد لا يتغير  
الحمل وقد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادثة ثنتين لا يجوز الحمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثابته  
فيكون معنى هذا الكلام لا يحل المطلق على التقييد في حادثة ثنتين اصلاً لاني حكم واحد ولا يحل التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين  
فالما في حكم واحد فيحتمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي من توسعة الامر وتسهيله على النحلي كالتقييد في  
من التقييد والتشديد لنفسه اسكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة ثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز  
ان يكون التوسعة هو المقصود والاشارة في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتناق الرقبة في كفارة القتل  
واليمين وكذا لا يجوز ان يكون التشديد مقصوداً في حكم حادثة وتسهيل مقصوداً في حكم اخرى فكذلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الطعام  
فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس انما بالاستلزام ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال  
النقص باطل فالما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متناقضان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد  
في حادثة واحدة في حالة واحدة تقييداً بالتقييد في حادثة واحدة ولا يجوز حمل التقييد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التقييد لا على  
فذلك حلتنا الصيام المطلق عن التنازع في قوله تعالى فصيام ثمانية ايام على التقييد قوة بن سحور رضى الله عنه فصيام ثمانية ايام متنازعة  
لان قرائنا لما شتمت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يصح ان  
يجب متنازعة وغير متنازع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على التقييد ضرورة ولولم يحل لزوم التقييد ان يجب عليه يوم ستة ايام فلا يشترط

بالفعل المقتضى منه مطلقا عن المتابع بالفعل المطلق وهو خلاف الإجماع والفعل فوجب حمل لامحالة والدليل على أن العمل بالأطلاق واجب قوله تعالى  
 ولتساووا من أشيائهم ان تبدلتم تسوكم منى عن السلطان المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكذلك في الرجوع الى المقتضى لتعرف حكم المطلق  
 مع السكان الأصل - إقدام على هذه المنى عنه فلا يجوز وما قول القميين بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فيفسد على الإطلاق كما بينا ولكن سلم  
 فان مقتضى لا يوجب عند عدم المقتضى كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم الفعل بل المقتضى واجب الحكم في اعتبار من غير اعتبار من له النفي عند عدم  
 لان الأسباب لا يوجب النفي عبارة ولاشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الثابتات فلا يثبت بالدلالة ضد وجوب الفعل ولا انتفاء  
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يمتثل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتياج  
 بالمقتضى الثابتات المقتضى في المطلق باعتباريات التعليق بوجوب عدمه عند عدم احتياجها بل دليل لان المسكوت عنه والمقدم ليس بدليل هو اما  
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقتضى لان المقتضى لفه فان الرتبة الكافرة انما تجزى كقراءة  
 تقتل لانها لم تشرع كقراءة كما لم يجز تحريم الوصف وبيع الشاة لان المقتضى لفه جوازه اذا الكفارة في نفسها وقد ردا لا تعرف الا شرعا  
 فما يمتنع الى الشرع لا لعدم كقراءة كذا في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لا يتواءم المطلق على إطلاقه والمقتضى على مقتضيه في محاذ واحد  
 لبدان يكونا حكيمين فقال ابو يوسف في المقتضى ومحمد بن قيس في قرب التي خلاصتها في حلق الصوم ليلها عايدا او نهارا ناسيا الى الصوم انه يساوي  
 الصوم وقال ابو يوسف في الشافعي لا يساوي لان التقديم على التسليم شرط في الصوم بقوله تعالى فصيما شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالقي عليه من الصيام وقع البعض قبل التسليم والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد  
 التسليم وكان الاتمام اولى لكونه اقرب لبلى الامتناع لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاص من التسليم شرط في الصوم كما ثبت في الخبر  
 ان التقديم عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمقصود فكان الواجب عليه في شهر  
 غي من احد ما هو التقديم على التسليم قدر على الآخر وهو الاخلاص فيجب عليه حفظ ما قدر عليه ذلك بالاستئناف ولو لم يستأنف لغاثة الامر  
 ان جميعا التقديم والاخلاص ولا اعتبار بتقديم البعض على التسليم لان المأمور به التقديم البعض فان قيل المخلو من التسليم ثبت ضمنيا لا شرطا  
 اقبالية والقبالية سقط اعتبارا في هذه السلسلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه السلسلة فان الحكم لا يتبدل بخصيصية العبد الا  
 بعد اتمامها بشرط بشرطها لا انه لا يؤخذ لفعل محرم عن اقامته كما لا يؤخذ المراجعة بالتتابع اياما حكيم في صوم شهرين متتابعين  
 لا يسقط شرط التتابع بل لغو ما من الاقامة مع تمام الخطاب جتي لزمها اتمام التتابع لتمامه الوجه التي لا يقدر عليها ولا كان شرط  
 اقبالية فاما لقي ما فيه ضمنه من المخلو لا يسقط لان الجوز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كما لزم في اقامته شرط التتابع كذا في الاسر وقوله  
 ليل عايدا ليس بمقتضى قوله نهارا ناسيا لان العهد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جاءها بالليل ناسيا او  
 عايدا وقوله او نهارا ناسيا اخر عن احمد فانه اذا جاءها بالليل عايدا فسد صومه وقطع التتابع فيجب عليه الاستئناف بالاتفاق لا قطع  
 التتابع ولو قربها في خلال الالهام لم يستأنف بالاتفاق لان الاخلاص من التسليم انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك اسي  
 التقديم متصوفا عليه في انا متناق والصيام بقوله بل فذكره في رتبة من قبل ان تيامسا فصيما شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا دون الالهام حيث لم يذكر فيه لا قوله تعالى فس لم يستطع فالما يستيقن مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حاله على الصيام والاداء  
 لان حكيمين متتابعين فلا يلزم من تقديم البعض احد ما لطلال المطلق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سبيله ولما لم يشترط التقديم على التسليم



قبل وجوده مطلقا بالشرط ومسلما هي مطلقا عنه لان الارسال والتعلق يتنايان وجودا والعيني وجودا الحكم يتبع ان ثبتت بالارسال والتعلق  
جسما كالملك يتبع ان ثبتت بالبيع والبيعة جميعا لكن قبل ثبوته يتحقق ان ثبتت بالبيع والبيعة وغيرهما على سبيل البدل فكذا مطلق بالشرط قبل وجوده  
يجوز ان يكون مطلقا هي معدوما متعلق وجوده بالشرط ومسلما عن الشرط اي محتملا لوجوده قبل الشرط لسبب اثرها على العلاقات الثالث الكيفية بالشرط  
يتحقق ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتحيز وكذا التعلق المعلق وذلك لان العدم الاصل قبل التعلق  
كان محتملا لوجوده بالارسال والتعلق ولبعد التعلق لم يتبدل العدم لما بينا ان لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا لوجوده بالطريقين كما كان واقفا  
بذاتي الارسال والتعلق مثبت في المطلق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان ثبت بسبب مفيد فحتمل ان ثبت بسبب  
على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بها جميعا فذلك بحسب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه  
اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بنا على سبب خاص كيرجى على عموم عند ما تناهوا علماء اسواء كان السبب هو ال  
التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثه ومعنى الورد على سبب محدد ورو عنه امر دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصه  
عليه وعدم التبدل عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الجواب قد نبه على ذلك في اوله وقال مالك والشافعي جها  
يتمتع بسببه وهو اختيار المزني والعقال والابن بكبر الدقاق والابن ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج بن ابي اسحاق الكندي الى ان السبب  
الكان سوال سائل متحقق به والكان وقوع حادثه لا يتحقق به ولا حج من قال بالتخصيص مطلقا بان سبب لما كان هو الذي اثار الحكم  
لانه لم يكن موجودا قبله لتعلقه بالعلل بالعلية فيختص به وبانه لو كان عام لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصادا  
عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تفصيل السبب واخر اجاب عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع  
الخاصة منه متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسلول وانما يكون مطابقا بالسادة واذا جازيناه على عموم لم يمتطابقا  
بل يعبر ابتداء الكلام وحج من فرق بين وروده بنا على وقوع حادثه وبين وروده بنا على سوال سائل بان الشارع اذا اجتهد ابيان حكم  
في حادثه قبل ان يسأل عنه ناظرا له انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم ير الكلام ابتداء  
وانما ادروه ليكون جوابا عن السلول وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك  
به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فله نقيب اجراوه على عمومهم اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي في عمومهم  
والمانع هو الثاني مبني انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان  
الدليل المختص وهو خلاف الاصل لو يداكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النفس الوارثة مقيدة باسباب على عمومها ان  
اية الظاهر نزلت في خولة اميرة اوس بن احصات واية اللعان نزلت في طال ابن امية حين قذف امراته بشريك ابن سمارة او  
في محرم الجملاني واية القذف نزلت في قذف عائشة عذوة المصرة في سرقة تدرار صفوان او سرقة الحسن وقوله عليه السلام ايتوا  
ابا ولي فقد ظن في شاة ميمونة ولم يخصصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فغير فتاوان العام لان السبب الورد وما قولهم السبب يشير  
لحكم نصارى كالعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان سبب النقل هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا  
وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسلول قلنا ان اردتم بالشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسلول فيكون  
عادة وشرعية اما عادية فلان الجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير الكار به وعليه والاشريعة فلان تعالى لما سأل موسى عليه السلام



حمانی یمنیہ بقولہ عن اسمہ واما تکبیر بیک یا موسیٰ زاد موسیٰ علی قدر الجواب فقال ہی عن صامی التوکل وعلیہما واکش با علی غنی ولی فیما  
 مارب آخری والنبی علیہ السلام لما سئل عن التوضی بما اذا لم یقال هو الطهور ماء والحمل منیۃ فاجاب وزاد وان اردتم باشرطها  
 الکشف عن السؤال وبيان حکمہ فلم یسلم عدم الطائفة لانه طالبت الجواب وزاد ولا یقال الا ولی ترک الزیادۃ فی الجواب  
 رعایۃ لقبنا سبب بینہما لانا نقول ان افادۃ الاحکام الشرعیۃ اولی من رعایۃ الاحکام اللغویۃ وقولہم لو کان عامایا بجزء تخصیص  
 السبب بالاجتہاد قلنا انما لا یجوز لانه داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ بیان لہ لہ  
 ام بیان لہ خاتمة فانه لا یجوز ان یقال من شئ فیصیب عن غیرہ ولكن یجوز ان یحیی عنہ عن غیرہ وقولہم لو کان عامایا لم یکن فی  
 نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفۃ اسباب التنبیہ والعبرۃ لبعض الناس علم الشرعیۃ والایضا استناع اخراج السبب بکلمۃ تخصیص  
 بالاجتہاد وشم اشیخ زمرۃ اللہ لما بین ان العام تخصیص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد به سبب اور دوام سبب الجواب ان  
 المراد لو کان سبب الورد ودارید بہ السبب الخاص او العام ولا بد من تفصیل وذلک لیتبین محل النزاع شرع فی بیان التخصیص  
 سواء کان سبب ور دوام سبب وجوب وسواء کان اللفظ عامایا او خاصا و بین ذلک فی اقسام اربعۃ فقال وعندنا انما یخص  
 بالسبب بالاسیاق المستقل بنفسہ وبہذا هو القسم الاول منها ای لا یستقل بانامہ انما یدون ما تقدمہ من سبب لانه لما لم یستقل بنفسہ  
 ای لم یفید ما یرتبط بما قبلہ من سبب صار بعض الکلام من جملة ما لا یکن فصلہ لعل بہ کقولہ نعم ولی فان کل واحد منهما  
 نوع مستقل بنفسہ وکل واحد من حروف التصدیق فلم یکن بد من لفظة بما قبلہ ثم موجب انہ تصدیق ما قبلہ من کلام منفی او مثبت  
 استقضا ما کان او خبر کما اذا قیل کل تمام زید او اقام زید او لم یقیم زید قلنا نعم کان تصدیقا لما قبلہ وتحقیقا لما بعد  
 النمرۃ وموجب علی ایجاب ما بعد النفی استقضا ما کان او خبرنا اذا قیل لم یقیم زید او لم یصل زید یقتل علی کان معناه قد تمام  
 فاذا قال الرجل لا ذرا لیس علیک الفادرم فقال بل یكون اقرارا لانه لما کان تصدیقا لما بعد النفی کان معناه وک  
 الیف ودرسم لو قال نعم یعنی ان لا یكون اقرارا لانه فی الاستقضا تصدیق لما بعد النمرۃ فکان معناه لیس لک علی الفادرم  
 ولما قالوا لو قیل فی جواب قولہ تعالیٰ است برکم نعم مکان علی لکان کفر اذ یصیر معناه جئیند لیس ربنا وہو کفر او ان  
 لکان لی علیک کذا فقال نعم یكون اقرارا لما ذکرنا او قال بل یعنی ان یكون اقرارا لانه لا یستعمل الا فی النفی بحسب  
 اللغۃ لکن بحسب العرف لا فرق بین نعم ولی فی جنس ہذہ المسائل ویکون اقرار حتی الرمنۃ القاضی المال فی المسلمین فی التوزین  
 کتلیبا للعرف علی اللغۃ الیہ اشیر فی الشف وکما فی شرح المقدمۃ لابن الحاجب قوله اخرج منجج الجواز وهو القسم الثاني من ان الکلام  
 لما جعل جزءا لما تقدمہ کان المتقدم سبب وجوبہ بتعلیق بہ لان احکم یملق لعلہ ضرورة لغز الاثر مشورۃ کقولہ الراوی  
 ہی رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم سمعنا فانا لما خرج منجج الجواز للسهو بدالہ الفاء لتعلیق بہ ذالکان مستقلا بنفسہ فکان السهو  
 سبب وجوبہ کما لزمنا لو جوب الحمد فی قوله تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاعلہ واد المسبوقہ لقطع فی قوله تعالیٰ والتسارق والتسارۃ  
 فاقطعوا یدینہما ولو لم یعلق بہ لم یبق لذكر السهو ولا کلمۃ الفاء فائدة وکان معناه نسید السهو حکما وکذا قوله زانا ما عثر فخرم قوله  
 اخرج منجج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعۃ فان کلام المستقبل لما خرج منجج الجواب لما تقدمہ غیر اذ علی قدر  
 تعلقہ بما سبق وصار ما ذکرہ فی السؤال کالفا ذی الجواب لانه بنا علیہ وکسہ یحیل الابداء لاستقلالہ فاذا لزمنا لیسصدق دیا وقلنا

كما لم ير الى هذا بان قال له اخر تغدي فقال والذ لا تغدي اذ قال ان تغدي فبعدى وانصرف الى ذلك الغدا حتى لو تغدي في ذلك  
 اليوم في منزله او تغدي معنى اليوم اخر لم يحث خلافا لفرقة الاجماع الكلام خرج الجواب رد عليه وهو انما دعه الى ذلك الغدا فتقيد  
 به ولا يصير كانه قال ان تغدي الغدا الذي دعوتني اليه فكذا وانها كالشرا بالدراسم فيصرف الى تغد البليد بلالة الحال وكذا اذا قيل  
 انك تغسل اليد في هذه الدار من جبانة فقال ان تغسلت فبعدى حرثان يمينه فخص بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام  
 الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعه بان قال والتغلا تغدي اليوم او  
 قال ان تغدي اليوم فبعدى حرثا وقال في مسئلة الاختصال ان تغسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فموسم صور الخلف فغندهم  
 يتقيد بالغدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير متبديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدي اليوم في  
 منزله او في موضع اخر او غتسل من غير الجبانة بحيث لا نال وجعلناه متعلقا به كان فيه اعتبارا بالحال والغدا الزيادة ولو جعلناه متبديا  
 كان على مسكنه فكان اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر سبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والحال  
 دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخلف من جملة على الجواب  
 باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين التغد على لانه مع الزيادة يحل الجواب  
 فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروع ان العموم  
 في الاقسام الاربعه ثابت لان قوله نعم دلي عام لا بما مر من حيث انه يصح ابا لا نزل من الكلام فغند ذكر السبب يتعلق به  
 وكذا ان تغسل يجرى وقوعه للسلامة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او للسوء فلا لعل السبب مخصص به وعموم  
 اتسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فمعم ولكنه لا يتصل  
 عن محمل وكلف وما ذكرناه او لا اظهر وافق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمي الغدا والاختصال وبين  
 قوله كل امرأة لي نفسي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تفيض بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا  
 مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالعرض  
 وهو قسم اخر لنص عليه في مختصر القويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما رواه  
 السبب خارج عنه فكان تقسيمنا اخر في النظر في الكلام الى المقصود والمنكظم فيوزان ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره  
 بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارضاء ما وذلك يحصل بتطبيق غير الاستطابق فلا يثبت العموم بتخصيص  
 بغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمد القولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاء ما احتمل ان يكون اسما لها وزجرا لارادها  
 عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك المحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال لبعض اهل النظر من لسان  
 له ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجوب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصوابه ان حرف الواو  
 متى دخل بين الكلمتين كما ستبين فاجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم التعلق بها عند دم حتى قالوا ان قران الجاهليتين في  
 قوله تعالى اتقوا الصلوة واتوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن اصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم وجمهور ان المعطوف  
 اذا كان ناقضا لشارك الجاهلية المعطوف عليها في الجبر والحكم جميعا فسكوني في ذلك بان الواو للعطف في اللفظ ولهذا يسمى واو العطف

وهو جيب العطف لا يشترك اليه يفتقر ولا ينداد اذ كان المعطوف متصرفا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وهو يفتقر العطف بالشركة في الحكم  
اذا كانا كلاهما متصرفين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله  
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر لوجب التعليق بالطلاق والحرية جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فكذا في كلامهم  
صاحب الشرع وسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويقتصر بكم لا يشار فيه كلام  
اخر كقولك عبادي زيد وذهب عن ذلك ان اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في المبدأ الثاني  
فانما لما اتفقت الى الخبر وجب عطفها على الكلمة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وبهذه الضرورة حدثت في عطف الجملة الثانية على مشابهة فلم  
يثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة واسما وجبت اى ثبتت في الجملة الثانية  
اسى في عطفها على الكلمة لا تغفارا الى التاميم وهو ان خبر فاذن اى الكلام المعطوف بنفسه لوجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة  
الا فيها يفتقر اليه ليعني بعد تكم الكلام بنفسه قد ثبتت الشركة اذ اتفق الاقتراف ثبت ان موجب الشركة هو الاقتراف دون نفس العطف ولهذا  
اسى ولان الشركة تثبت الاقتراف قلنا في السئلة المذكورة ان التمس تعليق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لهما كونه تامة  
تعليقا لانه عرف بدلالة اى الى ان خبره يفتقر بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له شرط على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والافرض وقد عطف على  
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للاقتراف ليويد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط  
بل يتبع لانه لو كان عمره يتعلّق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان  
مراده اتبع خبره بخلاف مسئلنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزنيك طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق  
عمره يتعلّق بالشرط ايضا لان خبره تعلّق الثلاث في معنى زنيك بتعلّق نفس الطلاق في عمره ولا يمكن ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى  
حر ولا يلزم عليه اذ قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمينين عند  
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير يفتقر الى الاول لاننا نقول لتعلّق لزمان لتعلّق لزمان وتعلّق لزمان  
بشرط لا يوفق عليه كالتعلّق بشيئة الله تعالى ونحوها وتعلّق بتحصيل وهو لتعلّق بشرط يوفق عليه كالتعلّق بدخول الدار ونحوه وغرض اللف  
ههنا الا بارجح حيث استحق الاستثناء الكلام كله لعدم الاول ناقص في حق هذا لتعلّق بقوله وعبدى حر في حق حصل التعلّق فيصرف الاستثناء  
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء شيئة فلان بان قال ان شاء فلان يصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التعلّق حتى يفتقر  
على الجملتين فالاول ناقص في معنى التعلّق فكذا يعرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف  
منفردا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه اى لعطف ومع الاقتراف يكون صالحا للشركة فيها لفتقر اليه ولو وجد ايضا من جهة التكلام لم  
على اعادة الشركة فيها لفتقر اليه فاذا فقد شي من هذه الجملة لا يثبت الشركة ولذلك قلنا بانتهاء الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه  
طالق ثنتين لعدم الاقتراف وفي قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم التقرين  
فان التكلم لو كان حر يا لشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة  
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العطف بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل  
قد ثبتت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس بين الجملة شرطا حتى لو قال تأمل زيد فطلق ودرجات العمل لفلان لم يفتقر

في غاية العلول وفي عين الذباب مجرّد وكان جالينوس يصرّ في الطلب وانتهى في الشراء حسنة والقرد شبيه بالادوي سجد عليه كمال السخافة او مدحرة  
من السخرية ان القرآن في الظلم لوجب القرآن في الحكم لم يحصل التناصب قلنا نعم لانكران التناصب من محضات الكلام ولكننا شكرت  
الحكم فانه محتمل بالحتم لا يثبت الحكم وانما الحكم مفهوم فاما لانكرانه من محضات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح  
مقتباً للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك العلم

فصل في حد الامر قبيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى التحصيل الفعل بطريق العلوس حدوده عن شئ المامور ووجهه فانه التماس او دعاء  
ليس بامر ولا يزم على المراه ان يصيئة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امراً ولا التماساً لانه لو صدرت من  
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسمى امراً ولهذا انيس قبالة الى حسن وسوء الادب قبيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة فعل امراً هو من معناه او  
يقول على سبيل الاستعلاء من التماس الدعاء بقوله بصيغة فعل عن الطلب بقوله او جبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو  
اخبار عن الايجاب اولى الوجوب ومختار لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كيف على جهة الاستعلاء او اريد بالاقتضاء ان يقوم نفس  
من الطلب لان الامر بالتحقيقة هو ذلك لاقتضاء او الصيغة بحيث به مجاز الالفاظ المتأخية واقتضى بقوله فعل غير كيف عن النبي وقوله على جهة  
الاستعلاء من التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر ونهي كلام فيكون قولنا فعل اولاً  
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الغفلة او انما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة  
في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا اي من القسم  
العشرين ومن الاولى للتعريف والثانية والثالثة البيان وتحويل ان يكونا للتعريف ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخرها قائمة الدليل على  
ان الامر من قبيل التماس لا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعي وليلاً عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه فاعلم  
نفسه انه قال هو خاص لانه خاص مساواة لانه لا نقول انه اقامته الدليل على الساق هذا الفرق ونوعه فيكون صحيحاً وذلك لان التماس نوع  
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع  
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالاً صحيحاً كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لفرعونين هو دخل  
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وهم ان اللفظ قد يكون مختصاً بالنهي ولا يكون المعنى مختصاً به كالالفاظ المتأخية فانه مثل اسد وليث  
وتد يكون على العكس كالاصلاح المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتأخية فانه مثل بقوله  
لفظ خاص وضع المعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نعم من الوقفية انه مشترك  
بين الوجوب والندب الابانة والتنديب بالاشتراك اللفظي وقوله وضع المعنى خاص الى رد قول من قال من صحاب ما كنت والشافعي ان معنى  
الامر والكانت متخلفة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصاً به بل انما يستفاد منها ليقاوم غيراً وهو الفعل ليس الفعل امر كما سميت الصيغة  
حتى قالوا ان الفعل النهي على التبع عليه سلم موجب كالامر والامر حاصل انتم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب بالاستفاد والامن اللعوان  
الخصوصية ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب لانهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركاً  
بينهما وعندنا انه ليس الفعل امر على الحقيقة فاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصاً بالصيغة وصورة اسئلة انه اذا قلنا ان  
افعاله التي ليست بسبب مثل الغلات والاطيع مثل الاكل والشرب ولا هي من جهة الصفة مثل وجوب الضحى والسكوك والمقود ونوع الزيادة على

الابرار والبيان الجمل مثل قطع يد السارق من الكف فان بيان لقوله تعالى فانتظروا ايديا وتسموا الى المرتقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بالوجوبكم  
وايديكم من حجب علينا اتباعه في ذلك وهل يستعان لقول امر النبي عليه السلام كنفا فكذا في احدى الروايتين عنه داني العباس بن شريح  
والى سعيد الاصطخري داني علي بن هريرة واني علي بن خيران من جملة الشافعي يجب علينا الاتباع فيه اصح اطلاق الامر عليه لطريق الحقيقة وهذا  
العلماء لا يجب الاتباع ولا اصح اطلاق الامر عليه لطريق الحقيقة تمسك الطريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمي الفعل امراني قوله عز اسمه وما امرت  
برشيدي عند طر الحقيقة لان الفعل هو الذي هو صفة لا لشيء لا لقول قول بل فلهذا ولعمري شوري مبني على فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر  
تعدون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا العجبين من امر الشافعي صنفه الاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو من على الحقيقة موجب باختلاف  
بنينا وبنيهم فكان الفعل موجباً كالصنعة وبان النبي عليه السلام مثل عن ابريل صلوات يوم اتخذ نقضها منته قال صلوات الكاراميتوني اصل وقال الفيني في حجة  
الرداع فذاهني مناسككم فاني امرت مقبوض بمثل التالفة لازمة مثبت بالتفصيل ان فعله موجب كما ثبت بالتفصيل وهو قوله تعالى الطيعوا الله  
وطيعوا الرسول ان قوله موجب وحتم الكمهور في نفى الاشتراك بان الامر لو كان مشتركاً بين القول لم يخص الفعل لما سبق اعداها الى انهم دون الاخر  
لان تناول المشترك للعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول لم يخص موجب ان لا يكون حقيقة في غيره فدعا للاشتراك في ضرورة الامر  
نفي الامر من القول لم يخص من الفعل حتى صح ان يقال لم امر فلان اليوم لشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وحده لنفي  
من علامات الكبار كما ان عدم صحة من امارات الحقيقة وبجرح الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر ليطابق على الفعل بطريق الجواز بل انما  
لاسم السبب على السبب بالامر سبب وجوب الفعل وما ذكره من سبعة معارض بالكاره عليه السلام على احوال معين ما نقوه في صوم الوصول  
بقوله واكرم مثلي طينسي ربي وسقيني وفي خلق التهان في الصلوة بقوله لاكم خلقكم لعلكم الحمد يثب ولو كان فعله موجباً كالامر لم يكن لا الكاره  
عليه السلام بمعنى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي انهم لم يعصوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلاً ولم يصير مخالفتهم في  
البعض دليلاً والتالفة انما وجبت فيما ذكره وبلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المأمور به لاني جميع افعاله اذا الامر اتينا دل الجمع ولو كان  
الفعل بنفسه موجباً لما احتج الى قوله صلوات الكاراميتوني اصل بعد قوله تعالى الطيعوا الله والطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعالوا كذا في شيء اخر  
ليوجب الاشتغال به قوله وموجب عند الجمهور الا لزام الابدالي يحتمل ان يكون الاستثناء مستلزماً وان يكون منقطعاً يحتمل ان يكون المراد  
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف من الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر لزام عند البعض دون البعض  
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس يختلف فيبطل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب اوله والالزام الكان المقترن  
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه يخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق متناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع  
تقديره موجب الامر الجوز عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه لالزام بالاتفاق اوله عدم الالزام  
بالاتفاق فلا يكون المستثنى مخالفاً في الصدر على هذا الوجه ويكون لا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى فمبوا الصلوة  
والزكاة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت هي المؤمنين كننا باسموتوما وقوله بل فكره والذين يميزون الذنب والفضيلة الاية وما  
ورود من التكليف بالصلوة في مال شدة الخوف والرضى ما ردد من التجديدات في ترك الصلاة والزكاة ذلك على انها لا موجب ومثال الامر المقترن  
به دليل عدم الوجوب الامر بالامتناع فان الامتناع في الوارد في فضائل التوقف في الجامع لعمري لجمعة الى انهم الى غروب الشمس  
ولت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطيا والود التحليل لما سببته واعلم ان صيغة الامر شملت لوجوه الوجوب كقوله تعالى اميتوا الصلوات

[illegible]

والنادر ان قالوا لا يجوز ان يكون سوجب الالبابته لان الامر للطلب العقل ولا بد فيه من ان يكون جانب الجاد لفعل ما يحيا على جانب الترك  
وليس في الاباثة ذلك لان كلنا فيها سواء ولما لم يكن بينهما الترجيح ولا يعمل ذلك الا بالوجوب والاندب شيبة اذا ماها التفتين على ما ثبت ازاد  
ان معنى الطلب التفتين فلا تفتي الاشبات صفة دائمة بعد من غير ضرورته وانما يحصل الترجيم بالندب لا تفتا كونه لفعل احسن من الترك وتعلق  
الاشباب به وتسكنا كجهد الفاعلون انه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما لكنا به نقول ان لا يلبس بان منعك ان لا تسجد اذا امرت  
والمراد من الامر قوله تعالى اسجد لا وضعت يده وروى في معرض الذم على النفا لانه في معرض الاستفهام انفا تا وهو دليل الوجوب والالام  
الندب تعالى على الترك وكان لا يلبس ان لقول انك ما الذي يعني السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون نوم على نفا الامر وهو  
دليل الوجوب وقوله عز وجل الذين سجدوا لا يركعون من امرهم ان يقيدهم بقية او يصيبهم عذاب اليم حتى الوعيد لنفا لانه امر لبي حلية السلام  
وخطا وسما لانه امر من ترك ما امر به لاجل النفا لانه بعد المواظبة وموافقة الايمان بما امر به فيكون من النفا ترك ذلك لو لم يكن من النفا  
امر حراما مطلقا لما لمحت الوعيد به واذا كان من النفا امر به وهي ترك ما امر به مطلقا حراما كان الايمان بالامر به واجبا ضروريا واذا  
كان الايمان بما امر به مطلقا واجبا كان الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالضرورة الاولى ولا يقال لو كانت النفا لانه ترك  
الامر به لكانت النفا لغير الشائع في ترك البواهل الامر به بالانفا لانه نقول الامر بالنفا لانه تضمن جواز الترك لانه عرق بالقرائن  
ان معناه الاول ان لكم ان تفعلوا كذا ويحذر ان لا تفعلوا فلا يتحقق النفا لانه بخلاف الامر المطلق النفا لانه القرينة لانه لا يبي عن  
جواز الترك بل يدل على الايمان بالامر به لانه لا يفتي عن النفا لانه تتركه واما الاجماع فلان الامنة في كل عصر لم تنزل كانوا امر جيون  
في الايجاب والعبادات وغيرها الى الاول الامر والاستدلال بمطابق الآية في الجردة عن القرائن على الوجوب كما استدرك البكر على وجوب  
البركة على اهل الردة بقوله تعالى والاولاء كوة والصحيحة بالامر في قوله عليه السلام ستوا اسم ستة اهل الكتاب غيرنا كحي نسائم فليصلها اذا  
ذكرنا فليصله سببا فليصلها من غير توقف وما كانوا ايد لكون الى غير الوجوب بالامبارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم  
من غير كبر احد بكان اجماعا منهم على انه لا وجوب كما في العمل بالانفا لانه بينها واما من جهة اللغة فلان السجد اذا قال لعبد خط هذا الثوب  
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بغيره وبتجارت المعقاب وكونه عاصيا واولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يترك عليه لانه لا يترك  
لو كان الامر به معصية لانه لا يسلم انه لا يترك لغة وانما لا يترك شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يترك لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها  
وراء ما يحمل كما سئم على ظاهره وما ذكرنا ان يكون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت  
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجهه والكمال من الطلب بالاكرون فيه تعصية الترك فذلك في الوجوب دون النذر له  
والامر قبل الخطر ولعبه سواء هب جهود الاصولين الى ان سوجب الامر المطلق قبل الخطر ولعبه سواء فرس قال بان وجبة التوقف والندب بالاباثة قبل  
الخطر كذا يقول امده ومن قال بان سوجب الوجوب قبل الخطر فاعلم ان وجبة الوجوب بعد الخطر ايضا ذهب لغة من اصحابنا شافعي الى ان وجبة قبل الخطر  
الوجوب بعد الخطر الاباثة ومعية دل على قول الشافعي في كلامه القرآن كذا ذكره ضامب لقولنا ورايت في نسخة من اصول الفقه ان لفعل ان كان مباحا في  
اضطرار ودر خطر سلق لبيته او لشرطه ليدفع الضرر فاعلم ان الخطر ليعيد الاباثة عند جهود اهل العلم كقوله تعالى واذا حلت لكم  
لان السجد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاضطروا واعلم بان سبب التحريم قد انقطع وعاد الامر الى اهلته وان كان الخطر زاردا  
استد ان غير سبب لانه عارضة ولا يمتنع بشرط ولا غاية فالامر الوارد لبعده به المتعلق فيه حتى يقال بانه مفيد الاباثة بان هذا النوع من الامر

الاباحة في أصل الاستعمال كقول تعالى واذا علمتم فاصطادوا وانا اذا قضيت الصلوة فامشوا وانا اذا اطلقنا قالوا انما في قوله عليه السلام كنت فيكم من  
 الدابة او من تحتها والفقير والمزيت الا فامشوا وكقول الرجل لعبده اذخل الدار لعبدا قال له لا تدخل الدار فانه يفسد منها الاباحة دون الوجوب  
 وهذا لان الخطر قرينة والية على ان المقتصد ورفع الخطر لا لايجاب كما ان عجز لما سار عن الايمان بالمأجورين في امر التكميل قرينة والية على ان المقتصد  
 لم يجره ولا وجود الفعل نصار كان الامر قال كنت مستنك عن كذا فرغت وكذا المنع واذا كنت لك فميوحت العامة بان المقتضى هو وجوب العلم  
 وهو الصيغة العامة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يلزم سارحنا لذلك لانه كما جاز الاستعمال من المنع الى الاذن  
 جاز الاستعمال منه الى الايجاب ويعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر لعبدا بالخط للوجوب الفيا كقوله تعالى فاذا انساغ الاشهر الحرم فاقبلوا الضيفين  
 وقوله عز وجل ولكن اذا عيتم فاخذلو كما الامر للمقتضى وانفسا بالصلوة ولهموم بعد زوال المحض وانفسا كما الامر بالصلوة ليعبدا وال  
 السكر وكما الامر بالقتل في شخص حرام لقتل بالاسلام والذم بارتكاب اسباب موجبة لقتل من الحرب والردة وقطيح الطريق وكما الامر  
 بالحدود بسبب الجنايات لعبدا كان الايضا مخطوفا وكقول الرجل لعبده استغنى لعبدا قال له لا تستغنى فدية الا وامر كلها تعقيد الوجوب انما  
 بعد الخط فثبت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة  
 الوارد لعبده عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما قسمت الاباحة فيما ذكره واسم الخطر اقرارا من غير الخطر التسليم فانه لو لا الخطر لتسليم  
 لغنت منها الاباحة ايضا وهي ان الاطيان واخوانه شرعت فتوقا للعبد فلو جبت عليه اصدارت فتوقا عليه فيعود الامر على ما هو عليه بان يقتضى لعبدا  
 لم يحمل الامر بالكتابة عند المذنية ولا الامر بالشهاد عند البالية على الايجاب ان لم يتقدم من خطرة المصاحبة عن اباحتها شيئا فالتا  
 قوله ولا موجب لاي الامر في التكرار ولا المحتمل اى الامر التكرار انختلف القائلون بالوجوب في انما المطلق في الاباحة التكرار ايتي  
 التكرار ان الفعل فاعلم بعد نزاعه عنه يعود والية فقال بعضهم انه لوجب التكرار المستوعب جميع التكرار الا اذا قام دليل على منعه فكل  
 هذا من المذني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاسم القفاري من ائمة احمد وشيخه جريحه وقالوا ان التكرار  
 الشافعي انه لا لوجب التكرار ولكن يتحمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحمل ان الوجوب ثبوت من غير قرينة ولا فعل  
 لا ثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا لوجب التكرار ولا يتحمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وانفسا  
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا اتيكرا وتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا لوجب التكرار ولكن يتحمله  
 والمذهب الصحيح عندنا انه لا لوجب التكرار ولا يتحمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط ونخصه بما بوصف اذا ان الامر بفعل يقع على اقل  
 جنسه سواء في البعيدة بمثلها وتحمل كل محتمس بل ليد وهو النية وهو قول بعض المقتضين من اصحاب الشافعي وآجج الفرق الاول بان لفظ الامر  
 مختص بطلب الفعل بمجرد ذلك الامر فان اضرب بمختص من قولك اطلب منك اضرب لفعل فعل الضرب كما ان اضرب بمختص من قولك فعل  
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطلوب في انادة المعنى مولفان قولك اضرب بمعنى محقق وقولك هذا كما رسوا  
 وقولك هذا بشرط انك مقتصر من الغيب فاعلموا واشتد وقولك هذا خمر سوا فيكون قولك اضرب فعل فعل الضرب سواء اتم المصدر الذي عليه  
 اسم عام بحسن الفعل شامل لجميع افراده ووجه وجوب الاستغراق فوجب القول لوجوبه عند ناسكان كما في سائر الفاظ الموعوم واعلموا والامر  
 بالنهي فان النهي في طلب الفعل من الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لوجب التكرار والدوام حتى لو تكرر الفعل مرة ثم لم يكون تاركا  
 للنهي فكذلك الامر لوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا لا لمرور بان لو اتقنى الفعل مرة وجب بان لا يجوز عليه النسي ولا العمل الا شئنا



فيه لان النسخ يؤدى الى البداء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا شيئا في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل كما انها لا تكون في كل  
اشياء بما ذكرنا ان الامر من غير طلب الفعل بالعدد غير ان الثابت به مصدر زكوة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولما جعل الالف في الفعل  
كلمات لان دلالة على مجرد حصوله لا دلالة على التعريف والكثرة في الاثبات فيحصل ولكن ما قبل الموم بليل فيقرن بالالف اسم جنس وهو قبل الموم  
الامر الى قوله تعالى لا تلهوا اليوم غمورا واحدا وهو اخبرنا ان كثيرا من الناس في وصف الشهور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لم يصح وصف الشهور بها وبما  
توكلنا الفرق بين الامر والشي لان المصدر في النسخ مكررة في موضع النسخ ضرورة فاما ما هنا في موضع الاثبات فيحصل الا اذا اقام دليل على  
فانها فاصحة النسخ والاستثناء اعلان ورودها عليه قرينة والى على انه لا يرد به العموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايته اليوم الا ذرا دليل  
على ان المستثنى من الانسان استدلوا بجديته الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكلوا من ارض الله ولا تلهوا اليوم  
تسبى قالوا لا تلهوا انما لم يوجب لما استطعتم فسواله وهو من نصحا العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ليل يفتح على ان الامر  
يتمثل التكرار وتلك الفرق الثانية بالضموم الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعاينة قبل قوله تعالى انتم لصلوة لذكركم الشمس ان كنتم  
جنبنا فاطمروا وادوا ومن همون موموا شتمكم فانه يتكرر في الشرط والوصاف لعلها بان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط  
وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اتوى منها لا يتقارر الشرط بانقضاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا يتغير  
بانقضاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلق بالشرط وجب قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني في  
ان صيغة الامر مختصة معنا من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة فرد سوا وقد مر معنا ان الفرق الاول او يتكرر  
كما قال الفرق الثاني فاما كمال العدد لان بين الفرد والعدد دنا فاما اذا الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما ترك فيه من الافراد والتركيب وعددهما ثمانية  
كما وكما لا يحتمل العدد حتى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت ان دلالة  
اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالفرد لا يدل على خمس ضربات وعشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي يتوحي  
واحد لان العدد الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاذن المستقيم لفردية يحتمل كذا باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار العدد ولا التبع  
كونه ذا اثر في الخارج في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلا كان فردا من حيث المعنى صرح ان يكون محتمل اللفظ فاما  
ابن الكل والافعال ليس لفردا بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البنية فلا يميل فيه البنية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يستعمله في تعيين بها  
وذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة مختصة معنا من طلب الفعل فهو بهذا  
يوجب التكرار ويحتمل كذا في اليوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وانما اى ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل فلما في قول الرجل لامرأة  
طلعت نفسك ان يقع على الواحدة ان لم يوشىها او نوى واحدة او نويتين وان نوى ثلثا فغلى بالنوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان  
واحد من حيث الجنس ولما لم يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصالح محتمل اللفظ  
فان اطلقت نفسها ثلاثا وتعين جميعا وان اطلقت نفسها واحدة فلما ان اطلقت نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التلا  
تملك ان اطلقت نفسها واحدة ونيتين وثلاثا جلة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو الميزان في شيا والنوى ثلثا فاما اذا نوى جلة  
او نيتين فينبغي ان يقتصر على النوى عند عدمه وان اوجب التكرار عند عدمه قد يتبعه دليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على  
الواحدة اذا لم يوازيه شيئا او نوى واحدة وان نوى نيتين او ثلثا فهو على النوى في قوله ولا تلهوا في النيتين في معنى لا يصح ولا يوشى

في غير وجب الكلام لانه في النوى في العدد والكلام لا يتعدله بوجه فيكون انية كما اذا قيل استغنى ولو في جبال الطلاق الا ان يكون المرأة امه  
بن ترويع انه غير وليست تحتية فحينئذ تصح نية التيقن لا باعتبار ان هذا كان باعتبار ان ذكاب ابي التيقن جنس طلاقها اي كل جنس طلاق لانه  
اذ لا في الطلاق في حقا على التيقن فصار التيقن في غصا من طريق الجنس واحد كما قلنا في حق المرأة فليصح تحمل اللفظ ايضا ولا يصح ان يكون لغير  
النسخ والاستثناء لانه لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان له ادوية الكفر لانه يودي الى البعاد ووجه الاستثناء ان لا يدل على  
احتمال الكفر والعدا ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة واللفظ انه اريد به ما هو معتاد وهو لكل او الحق به على وجه الزيادة وليس تحتية فلهذا لم يلزم شرط  
به كما قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت واذ ذهب اليه الفرق الثالث في صم العينا  
لانه لما اشر للشرط والادوية في الكفر لان قوله اضرب به ان لم يقين الكفر او فقله اجزئية فاما وان كان تاما لا يقتضيه العينا بل لا يزيد به الا  
اختصاص الضرب بالذي يقتضيه بحالة العتيا وهو كقولك لزيد طلق زوجتي ان دعت الدار ولعبه اشترى الخمران وقله بالسوق وقوله القاضي الجليل  
اجل ذلك انما الرافعي ان خضر عندك فانه لا يقتضي الكفر ان يكره الدخول ولا حضوره بالاجماع فكذلك امر الشرع وكان قول الشافعي فمن شبهتمكم في الشرع  
واذا زالت الشمس فصل قول الرجل لم يعبا معي ثم فلتطاش لغير ما اذن زالت هاية الشمس فلتطاش نفسها او اكره ان في او امر الشرع فليس من جهة  
اللفظ بل ببل شرعي في كل شرط فقد قال الشافعي في ذلك على الناس من البيت من تطاع ايسبيل ولا يكره الجواب بذكر الاستطاعة فان حال الزاكن على  
الدليل اخذنا كره العينا على الدليل كيف بين كان جنبا فليس عليه ان يطهر وانما الزاكن من العلة فلم يكره مطلقا لكن اتى في غير وجه العلة الدليل كما ذكره الفرائي  
واعتبارهم الشرط بالعدلة ضيف لان العلة موجهة اليكم والموجب لانها من الجواب فانه الشرط فليس بموجب لانه لا يوجد الشرط بدون المشروط  
والشرطية وان الشرط عندنا واما سوال الاقبح فمكره من غير ما على احتمال الكفر لافته ولكن لانه راسي سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة فلتعلقها  
بالاوقات والاصوم بالشهر والزكوة بالاسوال النامية وقد راسي كجمل متعلها بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح او اوده قبله وبالبيت الذي  
هو غير متكرر ما شبهه عليه فسأل لدفع هذا الاشتباه لا لا احتمال الامر للكفر لافته وصح وقوله عليه السلام لو قلت لغرم لوجبت لو قلت لم تجب  
في كل عام لوجبت فلهذا في كل عام حينئذ صار الوقت سببا فانه ما عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع لانه ذكره فخرنا قائم  
في منقح التوقيف قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضا صوم رمضان والنذر المطلق  
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق بالامور بغيره فلو كانت محدودة على وجه لغوت الاعاد  
لفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضا رمضان والنذر المطلق لانه الفور اعم على التراخي فذهب كثير اصحابنا  
واصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب لبعض اصحابنا بجمهم الى ان يوم الحسن  
الكرخي وبعض اصحابنا المشافعي منهم اليك المصنف في البو حاشا الى انه على الفور وكذا كل من قال بالكفر والرد واسم لم يرد القول بالفور لا  
على ما ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان بمعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه  
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا فعلت فاستعمل في قوله ثم  
سميت به الحالة التي لا يريث فيها ولا يثبت ففعل جاء فلان من فوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل  
في اول اوقات الاسكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض منه بالاتفاق فتاخره عنه ففعل لوجبه اذا لوجب بالايح ترك  
والاشك ان تاخيره وترك الفعل في وقت وجوبه فيقتضي ان في التاخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبتت به

لانه ثبت ضرورة إمكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاتباع فلا يتبقى غيره ومراد الان الثابت بالضرورة تيقده بقدر ما بان التغير  
 تفويت لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني ولا القدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتعيين فيكون  
 متأخرا من اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا المستحسن فيه على ذلك اذا خرج عن الاداء وان التعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل له  
 وبه لا اعتقادا وثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ولا يعتبر الامر بالنسبة فالأول والثاني ثابت على القول بهذا الاعتبار الواجب بالامر مطلقا  
 بالتراخي بان صيغة الامر واضحة الغلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر اصناف الموضوعات  
 للاستشياء وبها لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله وفي فعل لزمان قريب او بعيد يتقدم  
 او يتأخر كما لا يجوز تفقيد الماضي لمستقبل بزمان لا يجوز تفقيد الامر بالقيامان المتعدي في المطلق بحري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد  
 بمكان وكون مكان يزيد ما قلنا الفياض ان مدلول الصيغة مطلق الفعل والغور والترامي خارجان الا ان الزمان من ضرورات  
 حصول الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول واحداهما ثبوت الاخر كما هو صار  
 كما لو قيل ان فعل في اى زمان شئت فيشغل تخصيصه بوقتية بزمان دون زمان الا ترى انه لو امر به بالضرب بطلان الاية بقيد بآلة دون آلة  
 وشخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراتها لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الغور وكذا الحكم وهو الواجب لان الفعل  
 يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محيرا بين فعله وتركه فيؤخر له التأخير لم يثبت على ثلثة فوائده ان لم يفعله فيكون هذا الامر  
 مقتضيا لطلب الفعل في مده عمره لبشرطان بخلاف زمان العمر منه فثبت الامر عليه بوجوه الترتيب لا بوجوه التخصيص والتكليف على هذا الوجه  
 جائزا اعتقادا وشرا ما اعتقادا فلا نحتاج الى ان هذا الفعل كذا في هذه الشهادة في هذه السنة في اى وقت شئت بشرطان لا تخفى هذه المدعى  
 الواجب مع ولم يستلزم ما شرعنا فلان المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر منه الثابت ولهذا يكون موقفا  
 في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالماثور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الغور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فظهر  
 القول به واما ما ذكره ان في التأخير لقض الواجب فذلك حكم الواجب الحقيقي فاما الموسع فيؤخر تأخير الى وقت مثله لشيطان لا يخفى الوقت  
 ولو اولى على حكمه فلا يلزم من التأخير لقض الواجب وليس في مجرد التأخير تفويت لانه يمكن من الاداء في جزئيه ركه بعد الجزاء الاول  
 حسب تمكنه في الجزاء الاول وموت الفياض نادر لا يصلح لبيان الاحكام عليه فيؤخر له التأخير الى ان يليب على ثلثة بامارة انه اذا اخر لغوت  
 المارة وربه والنظر من امارته دليل من دلائل الشرع كالاقتضاء في الاحكام فيؤخر زيارتك عليه مقتضاه الواجب فيعرق جميع العمر ومن  
 ضرورة تعجيل الواجب وكذا الائتمار في انهي فاما ادوار الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للمادة اجزا من العمر الا بدليل على انما نقول  
 يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يقتضيه من الوجوب وجب لا اعتقادا على حسب ما به  
 من الفعل لم يقع الفرق بينهما لوجه والله اعلم ثم اشبه ذكر الكفارات كلها والنذور والمطاعة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في  
 التقويم واحصول الفقه الشمس المائنة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات  
 وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقصورة بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام تقدر  
 الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضا بما فاته من الصوم وكذا الواجب حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما تعلق اداؤه  
 بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسما او غريبا او لا يعرف

لترسعه وتضيقة فيكون مضمنا في الاقسام المذكورة لوجوب جعل الوقت طرا للمردى وشروط اللاد او ان قيل لشيئا والشرطية من الطرورية لان الطرود  
 سماه والجمال شرط على يعرف كما فائدة قوله شرط اللاد او قلنا المراد من المودى الركبات التي يحصل في الوقت ومن اللاد او اخرها من عدم  
 الى الوجود فكانا غير من واعتبره بذا الركوة فان ادا او تسليم الدرهم مثلا الى الفقير والمودى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده وان كان  
 كذلك لا يستفاد من شرطية اللاد او لا يلزم من كون الشيء شرطيا ان يكون شرطيا لغيره على اننا نعلم انه يلزم من كون  
 الشيء المعين طرا لشيء ان يكون شرطيا لوجوده كالوفاة لغيره لما فيه وليس شرطيا لانه لا يوجد في هذا الطرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة  
 اثبات بيان امر به الاشتراك والاستبعاد لوقت الصلوة ولما هو من فاستزاد وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه طرا واشتركا في كون كل واحد  
 منهما شرطيا للاد او سببا للوجوب فيكون في قوله وشرط اللاد او فائدة عظيمة قوله لا يري الله اى وقت الصلوة ليعضد عن اداها لشيء  
 اذا اكتفى في اللاد او على القدر المفروض لفضل الوقت من اللاد او ولو اطل ركنا منه مضى الوقت قبل تمام اللاد او وكذا يجوز اللاد او في اى جزء  
 شا من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يثبت ان شرطه ان لا يكون الفعل باعقار فيه ولا يكون مقيدا بغيره  
 المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعيا فيه وبمقدار فيه او لا يقتضيه بطول الوقت قصو كالكيل في الكميات ووقت الصلوة من قبل الاول  
 دون الثاني والاد او يفوت لغو ان كان شرطيا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاثبات بين في الوقت ونهاج الوقت صبرة ومعنى فعله ان التقا  
 هما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما ادا والآخر تنادا فكان الوقت شرطيا للاد او والاد او اى المودى يختلف باختلاف صفة الوقت  
 فان اللاد او في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي نقص من وجوبه شرطه لغيره بغير الوقت ملائمة كون الوقت سببا لبيع لما كان  
 سببا للملك لغير الملك بغيره متى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع ناسدا كان الملك ناسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وبثوث الشفعة  
 وغيره على ما عرف في فروع النقة والاقبال يجوز ان يكون اختلاف صفة اللاد او باختلاف صفة الوقت لكونه طرا فلا يكون سببا كما في  
 صوم يوم الخميس والوقت ليس لسبب اللاد او بل لسبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب  
 فيعمل عليه ما لم يفرع عليه وكل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف اللاد او اختلاف الواجب الذي فانه يجب كمالا واما تعضا كمال الوقت  
 ونقصانه ووجوب اللاد او والكان بالخطاب ولكنه ليس التسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف  
 الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله وليس التعميل قبل اى كمال اللاد او قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت والاقبال لا يصلح هذا  
 دليلا على السببية لان التعميل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كما لا يجوز قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قربة ترجع احد  
 الحائذين وقد وجد بينهما يدل على ان الفناء لعدم السبب هو لغير اللاد او بغير الوقت اذا اختلف باختلاف صفة الشرطية  
 ان الفناء لعدم السبب لا لعدم الشرط فليعلم على السببية فان قيل للبدن مناسبة بين الاسباب سببها كما للناسبة بين العقوبات والنجاة  
 والناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب بتأثيره على العبادات  
 فيها وذلك لعل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوف نعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انعم اسبابا  
 لعبادات التي هي شكر النعم تثير او غيت مقام نعم كذا ذكره ابو اليسر قوله والاصل في هذا التفتيح هو وقت الصلوة انه لغير الشان لما جعل الوقت طرا  
 للمودى وسببا للوجوب لم يستقر ان يكون كل الوقت سببا لشيء لا يمكن جعل جميع الوقت سببا لشيء واحد بل يعينين لما كان ذلك اى جعل كل الوقت سببا  
 يوجب باسبابا يعينين فانه لو لم يكن سبب في غيره لانه لا اعتبار بالسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح اللاد او



اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فيقتل من اثنى في الثالث والرابع الى ان مضى  
 الوقت بحيث لا يسبق فيه الاداء المفروض مدد فرجه التدرج الى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيارنا في الاداء  
 ثابت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسبق فيه الاخر من الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه اقوم فاما انتقال السببية فكذلك ثابت  
 الى ان تضيق الوقت ايضا مدد فرجه التدرج لانه سبني على ثبوت اختياره ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخر  
 جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان لم يدرى ما يبارى الموجود وانما لا يسهل التاخير لكيلها بغتة شط الاداء وجوهر  
 قوله فتبين السببية فيه لعل نتيجة لقول زفره لقول اصحابنا ايضا فسدوا لم يبق اختيارنا في التاخير اذا ضاق الوقت تعينت  
 فيه اى في وقت التفتيق الجزئى مشروعه في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء كمثل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده  
 والواجب لا يسبق فيه لادى الى تكليف ليس في الوتر فيعتبر ما لى حال المكلف في الاسلام والباوع والعقل وكسبها  
 عند ذلك كجزء فان اسلم كما فرادى العصى وافاق الجنون او لم يتركها كمن عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان عد  
 جزءه العوارض بعد مدد هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت ما قيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخره من  
 اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية في آخر الوقت الجزئى على الشروع في الاداء يعني تعينت السببية  
 للجزء الذي يتصل به الاداء فانها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء كمثل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدق العوارض  
 المذكورة وزوالها عند ذلك كجزء فان كان الشخص المكلف ما قلنا باننا مسلما طاهرا من كمين والنفاس في ذلك الجزء وجبت  
 عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الامور فان في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان متيما في ذلك الجزء وجب عليه  
 صلوة قائمة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة لسوء المكان مقيمة في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة  
 ذلك الجزء في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم يفسد بالكرامة ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اى وقت الفجر والجزء  
 به كالمادة لا يفسد من الفساد في الوقت بطول الشمس غلال الفجر بطلان الغرض عندنا خلافا للشان في حاليته لان الجزء والجزء تقدر  
 سببية عليه وهو كجزء والذى قبل طلوع الشمس صحيح فيثبت به الواجب كما على الذمة فلا يتأدى بعفته انفقان كما  
 لسوء النذر ويطلق لا يتأدى في ايام الفجر والتشريف والسجدة اذا قرأنا نازلنا فركب وسجد لا لا يتأدى به لانها  
 كاملة فلا يتأدى ناقصة ولا يقال لكامل قد يتأدى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتي باصل الاركان  
 خرج به من العدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره لسجدة السهوان كان الترك بالسبب لا نقول انما لم يمنع فلك النقصان  
 من الخروج من العدة لانه ليس يبلغ الى نفس المأمورية فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقرأة وقد اتي بما امر بالا  
 انه لم يبلغ بها ثبت باخبار الاما والى لايزا وسها على الكتاب فمكن به نقصان في الاداء فيجب بالسبب فاما النقصان الواقع بسبب  
 الوقت فراجع الى نفس المأمورية فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اقم الصلوة لذكرك الشمس لاية وقوله فذكره  
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كما هو قوتها اى فرضا موقفا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المذكورة فقد ادخل نقصان  
 في نفس المأمورية لان هذا الوقت النقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام  
 من ادرك ركعتين من اربع قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک اربع وذكر ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر واهل بهرمة في

روایتی اخروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اذا رکعتم رکعتی صلوۃ من صلوۃ الفجر قبل ان تغرب الشمس فلیتکم صلوۃ ما اذا رکعتم رکعتی صلوۃ من صلوۃ الفجر قبل ان تطلع الشمس فلیتکم صلوۃ قلنا ما وایا عندنا ذکر ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ فی شرح الآثار ان ہر دو رکعتی صلوۃ قبل غروب شمس علیہ السلام من صلوۃ فی الاوقات المکروۃ لا ینال کان ذلک نہیا عن التطوع فامتنع کالشیء من الصلوۃ بعد الفجر وافرغ غلاما یوجب نسخ ہذا الحدیث لانا نقول بل ہو فی الفرائض والنوازل فان قضاء الفرائض فیما لا یجوز الاثری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما فاتتہ صلوۃ الفجر جازاة لیاتہ القلوس استغفر فی قضاہا الی ان ارتفعت الشمس فذل ہذا علی ان ما رواہ نسخ بہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان الفجر لا یفسد بطلوع الشمس وکذا یصح ان اذا ارتفعت الشمس اتم صلوۃ وکانہ استحسن بذلک ان یكون مودیا بغير الصلوۃ فی الوقت ولما فسد ہما کان مودیا بمجمیع الصلوۃ خارج الوقت ادا بعض الصلوۃ فی الوقت ادا من ادا کل خارج الوقت کذا فی المبسوط فی قولہ بطلان الفجر من اخذہ اسے بقیہ ماروسے عن محمد رحمہ اللہ ان اصل الصلوۃ یبطل بطلان جہۃ فرضیۃ علی ما عرف قولہ ان کان لم یجوز فاسد ذلک الجہۃ فی ما یجوز والاخر الذی وجہ الشروع فیہ فاسد اسی ناقضا بان منادینسوبا الی الشیطان کالعصر یتنافی فی وقت الامر اسی کو وقت الاحمر اذا استوفت فیہ عصر ذلک الیوم وجب الفرض بہنا نقض لان نقصان السبب موثر فی نقصان السبب کالبیغ اللاسد یؤثر فی فساد المملک فیتا من بعدہ النقصان اسے ہذا الشروع الواقع فی الوقت انما یفصل لانه ادا فی الواجب کما یزعم بمنزلۃ ما اذا اندر صوم النحر واداء فیہ فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم یتحقق ولم یفسد لانه بعد الغروب لیس بانقص بل ہو کامل فیتا وی الواجب بالاداء فیہ لانه اکل ما وجب فیہ فکان اولے بالجموع ثم الشیخ جملہ انما فیہ تین سببۃ اخر الاخر بالشروع نے الاداء لیتا نہ تفریح طلوع الشمس نے الفجر وغروبہ فی العصر والاعتین ہذا الجموع السببۃ بعد ما یفسد سائر الاجزاء من قبلہ واولا ینظر فی الشرع حتی تلحق سببۃ فی حق المكلف بحسب حوالہ من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم یشرع فی الصلوۃ فی ہذا الجموع وذلک لانا ما شرطنا الشرع للعتین فی الاجزاء المتقدمۃ لیمتثل التام السببۃ مما اتصل بالاداء الی الاجزاء الباقیۃ یتبرمجہ علیہا بالتصال المقصود بہ فاذا انتقلت السببۃ الی الجموع والاخر ولسا بعدہ ما یتصل انتقال السببۃ الیہ لم یتمخ الی ما شرطنا الشرع لعتینہ ویویدہ ما ذکرہ صلا الاسلام ابو الیسر ان الجموع والاخر یتبع سببا بعد الحقیقۃ سببۃ الاجزاء المتقدمۃ لانه کان سببا للوجوب حال تیامہ فاذا لم یؤد فیہ حق یتبع سببا للوجوب کما کان حق یتبع الا اذا وفی وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء فی غیر الوقت ولا یتصور ذلک الا بقاء ہذا الجموع سببا للوجوب فقلنا ان الشرع بقاہ سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلہا سببا للوجوب بعد فضیلتہا لانا جعلت اسبابا لیلو دمی الواجب فیہا لانہ غیر لم بعد فضیلتہا لایستعد ذلک وقیل انما قید الشرع فی الاداء وان تینت سببۃ فیہ بدوان الشیخ لان الظاہر من حال المسلم انہ لا یتبرک الصلوۃ ولا یؤخر ما عن قہما فیشرع فی الاداء فی ہذا الجموع وان لم یکن ادا لم قبلہ قولہ ولا یزعم جواب من سوال یرد قولہ فاکان ذلک الجموع بمجا الی آخرہ ووجہ ورودہ انہ قد ثبت ان ما وجب کالالاتیادی بعضہ النقصان کلہ ولا جزم منہ حتی لو قضا الفجر ووقع اخرہ فی وقت الکراہۃ لا یجوز فاذا استأنف العصر فی اول الوقت واداء الی ان احمرت الشمس او غربت الشمس یعنی ان یفسد العصر کما یفسد الفجر بطلوع الشمس فقل ان الشارح جعل لاجلہ لایۃ فتل کل الوقت بالاداء وهو الغریۃ لا الاصل ان ینو العبد شیئاً یجزمہ ربہ فی جمیع الاوقات لتواریہ علیہ علی التوالی لایستأفی اوقات الصلوۃ لانا اوقات وجوب

انحرافه الا انه تعالى قبل له ولایة سرت بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه ونفسه فثبت ان شغل كل اوقت بالعبادة هو الغریبة ولهذا  
 جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجة الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغریبة في العصر الا بان يقع بعض  
 ادائهم في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغریبة سقط اعتبارها لانه حصل مكمل التكامل  
 الغریبة لا تعد فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النواذر ان من شرع في انجاسته بها فقد قدر التشبه في صلوة العصر  
 بغيره اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وعلوما ان تطوع بغيره مكره ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل مكمل الاقصاء  
 لم يعتبر حتى لم يثبت صفة انكرا به كذا هذا المذهب اذ ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء  
كلام فتيقن ان يكون جواب سوال وهذا ان يقال لما انتقلت السببية الى العجز والافير وامين هو السببية لعدم ما يتقن لا انتقلت الى  
 ابيه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان العجز والافير ناقصا كالعصر اذا فاتت من وقتها شيئا ان يجوز قضاءه في الاوقات  
 المكروهة فانما اراد الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا فواجب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة  
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجلنا  
 جزاء منه سببا ولما قلنا في هذه الضرورة فيها اذا جازها فلا تتحققه فاذالم يسلمه نظرنا بان لم يرد في الوقت من فوات سقطت الضرورة  
 وجوب العمل لاسل وهو ان قيل الوقت سببا كما لان الامانة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والمظهر  
 اسمين للوقت ولما جعل الكل سببا ولفساد في كل الوقت كان الواجب على وفقة فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في العجز وقت الظل  
 ولا يقال انما ضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا به في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا القول ثانيا فيقول  
 الى الكل بعد انما س من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضمين الوجوب الى جميع الوقت وبعضه  
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وشيئا ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا اسبب كل من وجبه ناقص من وجبه والواجب  
 كذلك فلا يتاخر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في منكمات الفاضل المنة رحمه الله ان لا يتحقق انه لو تحقق العصر في اليوم الثاني  
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء من صلوة كذا ذكر الفاضل الامام في قوله  
 رحمه الله في شرح احكام النية قيل في الجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار لاكثر الذي  
 حكم الكل في نفس الاول من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجودا بصلوة وصفه والناقص موجودا بصلوة دون صفته فكان الموجود اتم  
 ووصفا احكاما على الوجه واسملا لا وصفين والمرجح في مقابلة المراجع بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكمال حتى ان الناقص فصار كالكل  
 كمال والجواب الصحيح ما ذكره شمس الدار رحمه الله انما يشتمل على الاداء حتى يتحقق التوقيت بغيره الوقت صار وينا في وقتها فثبت  
 الكمال وانما يتاخر في وقتها نقصان عند ضعف السبب والمصلحة في الذببة وذلك بان يشتمل الاداء لانه يمنع صيرورته وينا في  
 الذببة وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او طبع الجبيل او طهرت ايمان في آخر وقت العصر ثم قعد في اليوم الثاني في ذلك الوقت  
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب وينا في وقتها بصفة الكمال فلا يتاخر في وقتها كذا ذكر شمس الدار رحمه الله ان صدر الاسلام فخر الاسلام  
 رحمه الله ذكر انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فتيقن ان يجوز ولا يقال بثبوت في الذببة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب  
 لما كان ناقصا كان ثابت به في الذببة ناقصا ايضا فبعد من الوقت لا يتحقق بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن في وقتها





الاداء في كل مؤقت ولكن ان يحجب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل ن يحيل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض تحقيق الاداء في الوقت  
اعتبار اجزاء الاداء السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين اجزائه الا في علم تقديره جو والاداء فاما علم الاداء في كل الوقت  
اجزاء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجزء الاخير فكان قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى الباقي ثم تعيين اجزائه الاخير كلها في حق الوقت  
وفي حق غير المودى الكس سببها هو الاصل فلي هذا الايراد والاعتراض المذكور في الوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في  
الصوم المنذور المعناه الى وقت معين قد لا يكون معيارا في وقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر الا ترى انه اى الصوم قد يلزم في الوقت حتى يزداد ويزداد الوقت  
والمقتضى بان يتقصر الصوم فيفضل الوقت من الاداء فيه فكان معيارا لا ظاهرا اذ المعيار لا يقاس به غيره فيسوي به هذا الوقت بهذه المناسبة بخلاف وقت الصلوة  
فانه طرف ما في سببها واكتيف اليه اى اضيف الصوم الى الوقت فحين صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فحين صلوة الظهر و صلوة العشاء  
سببا في وقت الصلوة لانه ان الاضافة دليل السببية فانه لا اختصار في اقوى حوجه الاختصاص من اتصال سببها بسببها يتك بيان قوله ومن حكمه  
اى من حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اى في هذا الموقت لا يجمع مشروعا في اى في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا للزمن  
فيه غير من قبلة فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا في اعتقاده وعية غير منه لا لا يتصور اذ هو من اساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت  
الا اساك واحد وهو الفرض من المستحق فلا يكون غير مشروعا فيه واذا كان كذلك يصح بطلان الاسمى يتادى الواجب من المعنى المعتبر في بطلان  
الصوم من غير من اجتهاد الفرض مع اخطا في الوصف اى وصف الواجب فوى صوم اقتضاء والذرة والكفاية او انقل قال المشافى رحمه الله تعالى  
عن احمد الا نيت في رمضان لان الصوم متغير في اوصافه فرضا ونفعا كاصل الاساك متغير الى عادة وعبادة ومعنى العبادة مستبقة الوصف  
كما هو عادة مستبقة الاصل فانه ما يوجب يحصل به زيادة ثواب ويصح تاركه زيادة عقاب في العتاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن المقتضى حصول  
عبادة لا من اجتهاد من العبادة كما شرطت النية الاصل فلي العلم بشرط الوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعيين محل القبول للمشروع دون غيره لا من غير  
تعيين الوصف لانما اعتبر النية للتعين حتى يسقط اعتبارها بتعيين محل انما اعتبره للمقتضى على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التعيين بالنية على  
مسائل الا ان النية الموجودة شاملة للاصل الوصف وبياننا اجماعا على ان اشواط نية الصوم المشروع في حق اذ انوى بهذا الطريق اجزاء بالاتفاق  
وان لم يخوفنا وهو نية اصل الصوم فوى مشروع الوقت لان مشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في ان امكن ينال باسمه  
كما يتبين الى سبب خبر كيان ما في الصوم بالعلم فانما يكون في الانسان او يميل به وهو مفرد في الدكان كما قيل يا زيد فلذا فيما نحن فيه لا اساك فادى بعد الصلوة  
ومناه لانه لو لم يكن الصوم وجودا فمينا وله بطلان الاسم كذلك اذ انوى الفعل لان الموصوف بان نقل غير مشروع فقلت نية انقل وبقيت في الصوم  
فصار كما لو لم يكن الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا انوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لثابت في مطلق النية فان قيل الواحد  
في المكان انما ينال باسمه فانه اذا كان موجودا وهما الصوم عدوم لم يتجسسه كيف ينال للعدوم باسمه فقلت كونه معدوم ما لم يمنع ان ينال باسم  
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فلذلك باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه  
من حيث اشرعيته ومن حيث اشرعيته واحد فينال باسمه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فلذلك باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه  
نية التطوع او نية القضاء الا ان المتوعد في محل ينال باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه  
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض من الفرض لان بانواه من الوصف لا يجمع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحيل مع الاعراض عنه متبلا عليه فلما انوى  
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فقلت نية الوصف فبقيت نية الاصل في ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل فقلت كونه معدوم باسمه فقلت كونه معدوم باسمه

وحصل الصوم عليه لا اسم من غيره وهو كما لو نادى لربنا سبعين مغفرا في الدار بالليل لا سودية نال بهن الا اسم لان الاسود وان  
 بطل ليج اسم الجسد الذي يعلج اسماءه بخلاف عرفانه ليس باسم جنس اصلا فلا نال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في منمن نية لغير  
 الواعظ والقد علمت بالاتفاق فليعلموا في منمنه نظيره الحج على من هذا قبل لما تبين الفرض منشر وعما في هذا الوقت ينبغي ان يتبادر  
 بلا نية من الصبح المقيم كما قال زفر حماد لان الارباب الغفل من تعلق بعمل بيئته اخذ علم العين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في  
 هذا الوقت مستحقا على المكلف لعل في جبهه وجوه من المأمور به كالامر بدفع الغصوب والودائع لما كان متعلقا بعمل بيئته وقع من اجته  
 المستحقه على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بعمل عين كان الصنف الى الفقير واقعا عن اجتهته المستحقه وان لم يذ الزكاة  
 وذا كان استا جريا لا يخطئه لوبا بعينه كان الفعل لواقع مية من جبلته ما استحق عليه سواء قصد به التسرع ابتداء او اداء الواجب باعتد  
 بخلاف المربعين والمسافر حيث لا يتبادر يوم الصوم الشرحنا بلانية لان الاول في تحقق ما يجان في هذا الوقت فلا تبين الابالانية قلنا الشارع د  
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق العبد التي بها يمكن من اداء العباداة وغيره على ملكه وادره بان يوجه  
 بها ما هو مستحق عليه من العباداة باختياره فلم يكن بد من الغيبة لانه لم يعزم لا يكون صادرا فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغيبة  
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاسك قد وجد منه اختيار فلا حجة به اسل النية لتفصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف  
 هذا الفعل من اقامة الى العباداة لا اختيارا في الفعل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعة الى اداء يوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقه عليه  
 كما لا يمكن ذلك في الدين وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف عجز عن المال الى الخلق ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبات  
 صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازية لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى ودون العرض من المصروف  
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على النعمي صارت عبارة عن الهبة من يملك المصدق الرجوع به لانه في المل وبخلاف الاجير فان مستحق  
 مناعه ان كان اجيرا واداء الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا  
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطان اداء وجوب التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباداة  
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر لا استثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله فيصاب بطلب الاسم على الاصح كما استقره  
 ليصاب يوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اعطاه في الوصف من حق الجمع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يعاب  
 في حقه بهذا النية بل يقع صوم عا لوى عند ابى طيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما المقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في  
 رمضان او لظوما او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد يتحقق  
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض تحت بجزء عند جمهور الصحابة والفقهاء كما قد بينا ان شدة من ينبغي شرعية الغيبة فلا  
 غير صوم الوقت مشروفا في حق المسافر ايضا لان الشرع اثبت له الترخص بالظن ودعا للشقة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء فبق  
 صومه من فرض الوقت كحال ولا بى حقيقة رجوعه عند طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجوه وسببه هو  
 شهود الشهر لان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه منه وجود السفر الذي يؤول للمشاغ ومنه الترخص ان يبع مشروع  
 الوقت لتفريع اليه واتقاه نومان المتعلق في الدنيا بالانظار فبالفرض العاقل لا يتعلق في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان  
 يصرف بالالى اشارة الى ان الاخرة لا تستغل لواجب اخر كان مترفعا لان استغاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استغاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون موافقاً لهذا الوقت ويكون موافقاً لذلك الواجب لما جاز له الترخص بالقطر لأنه أحوب عليه لظلال  
 منافع بدنية فلان يجوز له الترخص بما هو أخت عليه لظلال مصالح دينية كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى التفتيش يقع من فرض الوقت  
 كما روى ابن سماعة عنه لأنه لا يمكن اثباته بمعنى الرخصة بهذه النية إذ هو يشتمل على إرادة الجموع ويلزم منه قصر فرض الوقت في الثاني فلا  
 فائدة في النقل إلا التثواب وهو من فرض الوقت أكثر لكان هذا يسيراً إلى النقل إلى الأولى لأنف واذ لم يثبت منه الترخص بل صوم الوقت مع غيره  
 فليتأذى بنية التفتيش كما في حق التفتيش فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجبكم كما جاز الترخص بالقطر اذا كان الوقت قابلاً له والوقت  
 ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم آخر فيه فان المشروع فيه ليس بالفرض الوقت ولذا يتأذى بمطلق النية ونية النقل لا يثبت  
 فكان نية واجب آخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبتت الشرعية شرعية القطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب آخر في هذا الوقت  
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً له صوم الوقت وكان ينبغي ان يجيب عليه التفتيش ولا يتأذى فرض الوقت عنه بمطلق النية ليعتد  
 المشروع فيه في تمامه كالقطر المفسين الا ان ثبوت شرعية واجب آخر على تقديره لا يقابل على الترخص والاعراض من الغزبية ولا يتحقق ذلك  
 بهمه والنية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصى بل من حكم تعيين هذا الزمان لا بأ  
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لأنه يخرج بين الاداء فيه والتأخير إلى مدة من أيام أخر فعصر هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب  
 بمنزلة شعبان فيصير منه اداء واجباً كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى التفتيش ليقع عما نوى وهو رواية الحسن  
 من أبي حنيفة وفي المدونة وما اذا اطلق النية فعلى الردية لئلا يصح منه نية النقل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النقل  
 لما دفع عن فرض الوقت مع انها لا يتكامل الفرض فيها النية المطلقة التي يحتملها أولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النقل ويقع عنه  
 قيل اذا اطلق النية لا يقع من الفرض لان رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
 القطر المفسين ولان المطلق يتكامل لفرض النقل والوقت يتكامل فكان كحل على التفتيش الذي هو ادنى أولى كما في خارج رمضان وفي صحيح  
 انه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك الغزبية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه انما يثبت  
 بنية واجب آخر وبنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يتكامل واجباً أخر غير فرض الوقت لأنه لا يتأذى بمثل هذه النية في غير  
 نفيه أولى وليست بنية صريح النقل ايضا بل هي تكمل كما يتكامل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالفتش بالمقيم فالطلاق النية منه يفرق  
 الى صوم الوقت فصار حاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالقطر وما في سناه من كراهية يرجع اليه عند ما هي متعلقة بالقطر لا غير قوله  
 وأما الرخص فالصحيح عندنا ان اخذه احترازاً عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان اجواب في الرخص والمسافر سواء على قول  
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية اخذت في الاطلاق وخاها زاده رحمه الله فقال وان كان رمضان او سافر فصام رمضان بنية صوم  
 أخر فعند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن عن  
 أبي حنيفة رحمه الله عنه انه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب المداية والقائمه الامام فخر الدين والامام طبريزي والشيخ  
 رحمه الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرخي رحمه الله فقد ذكروا الفعل في الاصل فكان من سائرهم رحمه الله فيفصل بين المسافر والمقيم  
 ليس بالصحيح والصحيح انما يتأذى وان ما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الامية رحمه الله فقلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق  
 بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضر بالصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره والى ما لا يضره

الصوم کما لا مانع من الرطوبة وفساد البهيم فیه ذلک والرضخ انما ثبت للحاجة الى دفع المشتة والعرض فیه انما ثبت فيما لا حاجة  
 فیه الى دفع العنبر فلهذا شرط لونه مفضيا الى المحرک بجلان السفر فانه يوجب اشتة بكل حال فليعلق الرضخ بغير السفر واثم السفر مقام المشتة  
 لما عرف ثم عندنا ثبت الرضخ للرغبتين يحون ازدياد المرض بان قلب على فلهذا ذلک واثمه الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فیه من  
 اصحابنا فان من اراد وجبه او حماه بالصوم يرب له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يره من احد من اصحابنا خلاف ذلک فلهذا لم يرض  
 ان تحمل ازدياد المرض وصام من واجب خرافا لثبوت عا نوى عنا الى منية رضى الله عنه اولا فرق بينه وبين المسافر بوجبه فلهذا  
 لا يثبت فيه الفرق المذكور في الكلام بالابتداء وويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا فليعلق الرضخ في النوع الاول وهو الذي يعجز عن الصوم  
 يحون ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وضالوج وتناق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يعجز عن الصوم لكن لما ان امر  
 المريض الى الضعف الذي يوجب عن الصوم لا بد من ان يثبت له الرضخ بالفطر فعلا للماک من نفسه كما ثبت بالاكرام اذ من العجز انما هو  
 للمک غالباً فاذا صام هذا المريض من واجب خرافا ومن النفل ولم يملك له ان لم يكن ما جزا لم يثبت له الرضخ فتق من فرض الوقت فظهر  
 ان خرافا الشيخ السليح الحسن من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المرض الذي يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه باذدياد المرض ومرارا للضعف  
 رحمه الله من قوله لان رخصة تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال  
 قال الشيخ عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى منية رضى الله عنه لو اجمعت على ظاهرهما وعموما  
 من غير تاويل لوجب تعميم حکم في حق كل مريض كمومه في حق المسافر وذلك فاسد فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واثم الى  
 الضاد ويقول فاصح عندنا اى عندى كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذ النوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع منه  
 عن رمضان لان ابامة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو واضح سواء بجلان المسافر ثم قال وذكرنا لو احسن الكفر  
 رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى منية رضى الله عنه وهو سواء واول ومراره مريض يطبق الصوم وينافيه  
 زيادة المرض فهذا يدرك بادي نال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة لعجزه بقدره لانه يستحق الرضخ لا فطر بعجزه  
 فتدبرى لا تتحقق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في النال مفضي الى المشتة والتب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافر  
 سقات والنال في التحقيق شرعا كما عرف في النوم من الحدث والتقاء واختصاص الانزال فاقیم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو  
 فاذا صام المسافر لا يبرقده على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من ترخصه  
 بهذا الصوم فيتمد اى حق الرضخ فيه اى من اذ لم يبطل الالية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق الالية اى بطريق الدلالة  
 الى حاجته الدينية ليعجز جواز الرضخ لا فطر باذاد الصوم بحاجته الدينية وهى دفع المشتة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز  
 الرضخ واداء الصوم لحاجته الدينية وسه ودف العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن ذكركم اى من جنس  
 ما صار الوقت متعينا له كشر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اى في وقت معين مثل ان  
 يقول الله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احتذبه عن انذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة  
 لما القلب بالانذر صوم الوقت وهو انظر لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات بنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها  
 التعمين والتبیت واجبا لم يبق فلهذا لان الصوم لم يشترط في وقت لا يقبل في صومين اى متناهيين اى متناهيين ما يكون

نقلا واما لان النفل لا يستخرج العبد العقوبة تبركه والواجب بالنية تها تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انقضى العمل ضرورة فنعلم ان النفل  
 المشرع في هذا الوقت واجب من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتل صفة النقلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف  
 يكون الصوم واحدا فانه مشتق من اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بسبب الحقيقة ولكن لا يتبدل الحكم به شيئا واحدا ولهذا هو واجب في كل  
 شئ في الكل لان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في النفل له قوله تحت خطاب فاجله وا  
 ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوفاء بما صيبت بطلان الاسم اى يبق من المنذر بالنية المطلقة دون الخطأ  
 في الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الاساك على صوم الوقت وهو المنذر ورفقة بازمنة من النفل كصوم النفل  
 وهو رمضان ولكنه اى لنا ذرا من صوم اى صوم الوقت او صلح الوقت على طريق الاتساع من واجب اخرون كفارة او تحفنا و  
 يقع ما نوى يميني اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر لان النية من النهار في حق القضاء  
 والكفارة لغو لانها من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان تعيين النية  
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيها تعيينه لصوم المشرع وهو النفل للند ر وخرجه وجب من كونه نفل حاصل بولاية وولاية لا تعد  
 اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في شئ في الوقت فيما يربح الى تحته وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل  
 في سائر الايام مشروعا فلا يفتح عليه طريق الحساب اخيرات مثل المسعادات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فانها  
 ربح الى حق صاحب المشرع وهو اى الرجوع الى تحته ان لا يتجه الوقت ممثل بقدر فلا اى فلا يصح التعيين لعينى كان الموجب الاصل  
 في هذا اليوم هو النفل مقابل العبد وهو القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو جبه بالاجاب لانها  
 هو من المشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار كصوم المشرع الذي ليس بمقتضى من قبل  
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم عليه سجدة السهو يد به قطع الصلوة لا يعمل مادته فيه لانه تبديل للمشرع فكذلك ما لا يقال التعيين  
 به فله كمن باذن اشرع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا لزام فينبغي ان يتبدى الى حق صاحب المشرع ايضا كما لو مدينه بنفسه  
 لانا نقول انه مقتصر على التصرف فيما هو من العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره فله فان قيل لما لم يتبدى الى تحته بقى الوقت متما  
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتبادى بطلان النية ونية النفل كالنظر المقتضى لان صحة بنائين لتعيين  
 ضرورة اتحاد مشرع الوقت ولم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت وتمتلا به ومن المشرع فيه صوم النفل الذي  
 صار واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية ونية النفل اليه بحكم النظر المقتضى فان تعيين الوقت لا واجب يحصل العار من هو  
 التقصير في الاداء الى زمان التعيين فيجعل مدامى حتى سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانها واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله  
 ومن غير محسوس ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم هو داسم اشارة الى النوع الثاني الذي قبل الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه  
 ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان اياه في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والوقت الثاني  
 اى من النوع الثاني الوقت الوقت بوقت بشكل توسعه وتعيينه وهو الحج فان في وقته انكاسا من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة  
 فان كبح عبادة يتبادى بذكر كان سلوته فلا يتفرق الاداء من الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعدى سنة  
 سنة واحدة الاجبة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنية الى سنين اى من الحج فمن العود وقته انكاسا

وهي من السنة الاولى تبيين على وجه الفضل من الاداء واما اعتبار اشهر الحج من اثنين التي تامة فيفضل الوقت من الاداء وذلك محتسب في  
 مكانه شئها كذا ذكره شمس المائنة وكذا ذكره في الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين قبل طرفة الاداء وحسب ما  
 ان اذا اخرج من هذا الوقت المعلوم لظرفا في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وادي وان مات متعرج الفوات  
 فسميا شكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر ما نبه التبيين وقال بتعيين الاشهر من العام الاول  
 الاداء كما في وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخر منه يا ثم وعند محمد رحمه الله وجوب بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الاول للاداء  
 ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث في شرط ان لا يفوت عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقتة متعرجين عند ابى يوسف رحمه الله  
 لم يبق مشكلا كوقت العموم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله  
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لاس من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني  
 جازا واداه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا تعنار بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ما عبر السحال لانه لا يمتنع  
 بالتعيين عنده بل لانه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول تعيينه للاداء عنه فيثبت ان الاشكال  
 لم يزل باقيا قاله ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق انما عند ابى يوسف رحمه الله فظاهر وقاما عند محمد رحمه الله  
 فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا ثم استدلى محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت  
 في السنة ست منها فلان التأخير جائز وان الحج فزمن العمر كان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا ينادى في كل عام الا في وقت  
 خاص هو اشهر الحج فيكون وقته فدا من اذار اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بينها وامن سنة تحف الا وقيومهم اذ اكل الوقت  
 بعد ما وانما ثبت الهجرة من الموت فحجنا احمية عليه لان ما كان ثابتا فظاهر فاداه الى ان ينزل وفيه شك فلم يثبت واذ كان  
 كذلك لا يتبين الاتيين مثلا كعموم القضاء فانه موقت بالعمد وقت ادائه الشهر وان الا الى لكان وقت الحج اشهر الحج دون  
 السنة ومع ذلك لا يتبين الاتيين العبد فعلا فكذا هذا واجه ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الخاطبة  
 اما الوقت فيمر به عليه التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في سنة اشهر الحج من عمره لاس من جميع الدهر والاشهر التي  
 من عمره ما كان متاخرا بمرو هذه الاشهر من المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تيسير رقت محبة الابا الاتصال و  
 ذلك شكوك والافصال في الحال ثابت فلا يرفع بالشك على اعتبار الاتصال بالية وقت الحج غير الوقت انما هو فيكون التأخير  
 عنه تفويتا كذا في الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتبين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتبين غاية الاداء في اشهر الحج من العام  
 الاول حتى لا ياتوا من الفوات تحققة ان وقت الحج فيكون للحال بحسب يوم عرفه فلا يجرى عودته الا بعيش الى العام القابل  
 وفيه شك لان العيش الى سنة ليس باج من الموت فلا يثبت العمود بالشك ويرتفع حكم الفوات بمكان الواجب المطلق من الوقت حيث  
 يجوز تأخير لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت يمثل فلا يرتفع الثابت بالمتصل فاما الثابت بهنا فالفوات بمقتضى الوقت  
 فلا يرتفع بالمتصل وهو العيش الى السنة القابلة وبذلك تأخير عموم القضاء الكفاية لان الموت في ليلة تاور ولم يبد تفويتا فاما تأخير  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان ابا به في شكا بل بحسب وغيره على ان التأخير انما هو من الفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في سنة  
 فانه كان يعلم العيش الى بيوت احوال الذي هو احوال كان الدين ولما لم الناس كسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشک فی حقہ التثبوت وصار کاول وقت الصلوۃ و هذا الدلیل لم یثبت فی حق فیہ کذا فی الاسرار واعلم ان ما ذهب الیه  
 محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التأخیر بشرط سلامة العاقبة علی ما ذکر فی هذا کتاب و ما تہ الکتاب بشكل لان العاقبة مستورة فلا یحکم  
 بنار الامر علیہا فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علی وجہ و ارید ان اؤخرہ الی السنۃ التی تاتی والعاقبة مستورة عنہ بل یحکم لی  
 التأخیر مع کمال بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم یثبت بالموت الذی لیس الیہ وان قلنا لا یصلح فهو علی خلاف مذہبہ وان قلنا  
 ان کان فی علم اللہ تعالیٰ انک تموت قبل ادراک السنۃ الثانیۃ لایکل لک التأخیر وان کان فی علم انک یحییٰ فلک التأخیر فیقول  
 وما یدرینے ما ذانے علم اللہ فاما فتوکم فی حق الجاہل فلا بد من الجرح بالتخیل والتحریم فیلزم منہ القول بعدم الاثم وان مات  
 کما ہو مذہب الشافعی رحمہ اللہ والاثم بنفس التأخیر وان لم یست کما ہو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض المفتیین  
 فی اصول الفقہ فتثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکرہ الشیخ ابو الفضل الکرمانی فی اثبات الاسرار ان الحج یجب سوا  
 سبیل فیہ التأخیر الا اذا غلب علی ظنہ انه اذا اخرج یؤت غم ذکرہ ان کلام محمد رحمہ اللہ فاما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت  
 فجاء لم یلقہ اثم وان کان بعد یلزم ما ماتت لشدت حاجتہ بان لو اخر یفوت لم یکل لک التأخیر ویصیر تصفیقا علیہ لقیام الدلیل فان لم  
 بدلیل القلب واجب عند عدم الاولنا قولہ فظهر ذلک فی حق الماتم لا غیر یعنی ظهر اثر تعین الاثر من العام الاول للاداء فی التعمیم  
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر من لوائی بل یحج فی العام الثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء العلم  
 تعین اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التردد عن الفوات و بادراک الاثر من العام الثالث فی حق الامر  
 من الفوات فقط عام الاول وتبین انما فی الاداء و کذا ان حکم فی کل عام فلا یطردم اثر التین فی مفر  
 الحج قضاء بالفوات عنہ و کذا لا یطردم فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیہ حجة الاسلام و وقع عن النقل عن غیر  
 عندنا لان هذا الوقت فی نفسه قابل منقل كما هو قابل للفرض ولذا صح الاداء الحج النقل من یومی حجة الاسلام بالاتفاق الا  
 انما حکمنا بتعینہ للفرض فی حق ضرورة التجوز من الفوات فلا یطردم بالتعین فی حق المنع عن صوة النقل کا خروقت الصلوۃ  
 لما تبین للفرض منہ ذلک فی حق التأخیر لاقتضاء المنع من صوة صلوۃ اخری وقال الشافعی رحمہ اللہ یلغویۃ النقل و یقع من  
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام و انتمیاء افضل علیہ من ان الثواب فی اداء الفرض اکثر وان العقاب علی ترکہ  
 بعد التمكن من ادائه مستحق علیہ من السعة والسعة عندی مستحق الحجج فی امر الدینا سیاتہ لما لہ فی امر الدین اولی فیعیل نیتہ لنقل  
 منہ لغوا تحقیقا لمعنی الحج و یجوز اصل نیتہ الحج و یتبادر فی فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة و اضلالا یتادی الا من  
 اختیار فلو حج من النقل قبل حجة واقعا من الفرض من ان نیتہ النقل اعراض من الفرض بالبلغ من ترک اصل النیت لکان مودیا  
 للفرض من خیر اختیار لکان القول باطلا و امرت تمارہ فی الکشف قولہ و جوازہ عند الإطلاق الی اخرہ جواب عما یتقال  
 لما لم یظهر التبعین منہ من النقل حتی یلق مشروعا کان مشروعا مستقدا و تمیزہ ان یشرط التبعین فی النیت فلا یتادی الواجب  
 مطلق النیت کا الصلوۃ فی اخر الوقت لان التادی مطلق الدیۃ من ضرورات تمام المشروع فی الوقت ولم یوجد فعال فی کون  
 حج ان حج الاسلام عند الإطلاق النیت بدلالة تبیین من المودی لان التبعین ساقط لان الظاہر من حال المسلم الذی وجب علیہ  
 حجة الاسلام انه لا یستلزم المشاق الکثیرة ولا یکلف الحج النقل فصلا الفرض تعینا بدلالة الحال فاستغنی عن التبعین مریحا وانظر



مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر صريحا انفس به التامين به الحال لان دلالة لا تعادوم الصريح كقصد البلد معين في عقود المعاوضة  
به دلالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل هذا التصريح بذكر لفظ بلدا اخر بخلاف عموم الشرح فانه يتعين لاسم امر لا بوصفيا بحيث انما  
فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر فان داود وقضاوا لا يثبتوا الواجب الى اداء محض الاداء الذي له شبه القضا والمض  
منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضا ايضا ينقسم الى القضا والمض والى القضا الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضا  
بشئ معقول والى القضا بمشئ غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الغائبة بما تدينه والى القضا بمشئها الا  
فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر  
بعد الاعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما ستعرفه قوله ادا وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي متعلق  
بالواجب والى متعلق بالتسليم والضميمة في نية الواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في  
الذمة بالسبب المرجح كالموت في العسوة والشر لا عموم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبذا  
يعرف انما يشتمل تسليم الموت في وقت كالعسوة والعموم وتسليم غير الموت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم  
عين الواجب وهو وقت في الذمة لا يقبل النقص من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم اعترف بها اخذنا  
به ذراع الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به  
تسليم عين الواجب المتبادر التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب  
ينتفع باختلاف الاسباب لئلا لو لم يكن المسلم اليه شيئا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وهذا وهو اسقاط الواجب  
من عنده هو حقه الباب يتصلق بالاستقاط اى ان القضا واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بشئ من عنده اى تسليم مثل الواجب  
من عند المكلف هو حقه اى ذلك لما شغل حق المكلف واخره ايقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد  
لان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المأثمة ثابتة بين الغائبة وبين ما يبرئه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير  
ولذلك اكد بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتبرهم اسقاط الدين بعرض داهم الودية اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط مثل  
من عنده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحصة هنا حقيقة كل واحد منها في سببها  
الشرع ويحل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم مفتاح الكعبة مابين اخذها  
عليه السلام من عثمان بن ابى طلحة وسلم الى ابى العباس غنى الله الخيرة فلما نزل رده الى عثمان فركبوا ان لا يداؤ تسليم من الواجب  
وقوله عليه السلام اداكم فضلا واداكم فاقبلوا وقوله عليه السلام للثمنية رايت لو كان على ابيك دين فقتضيت كان قبل منك  
الحديث فعلم انه شتم في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضا في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم سائلا  
او يتم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم العسوة اى اديت بدليل ان كسبة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضا كما يقال اديت  
فان وينه اى قضا لان ادا حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضى باشا لما لا باعيا هنا على ما عرف وكما يقال فويت ان ادى  
له الاسر على قضى لان ادا وله الامر بسببه نفعه محال فمن باب الجواز فان في القضا معنى التسليم وفي الاداء معنى الاستقاط فيجوز  
استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التوقيم قوله واختلف المثلخ اى مشاخر حقه الله واللام بل لا شافته في

ان القضاء واجب بمن تصوموا من غير قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ليعتد  
الى الامر الى السبب لا لا يثبت بالسبب بالفعل الموجب وان ثبتت اجمعت السبب كما اجمعت الشيخ فقلت يجب القضاء باجمعت الامر  
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل معنى قوله من تصوموا بجماعي غير سبب الاداء عرف بالفعل انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول  
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الوقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او  
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر مبتدأ. وكذا ذكر في عاتة نسخ اصول لفقه والحاصل ان وجوب  
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول مما اتفقت الآراء على ان يزيل ويحذف الائمة وفخر الاسلام المصنف في اجماعهم على ان  
والية ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدرسا لاسلام ابي الليث ومجيب  
النيران لا يجب بالامر الاول بل بالامر الجديد لا يخرج من وجوب عاتة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في  
القضاء مثل مقتول فاما القضاء بمثل غير مقتول فلا يمكن لاجاب الالف بغيره بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بالامر السابق او بان  
الواجب بالامر الاول والعبادة ولا يدخل في معنى الالف في معنى الالف فاذا كان الامر مقيد بالوقت كان كون المأمور به عبادة  
مقتداه ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المراء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك  
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لم يرد دخوله تحت الامر من قال بغيره الفعل كذا اليوم بحجة لا يتناول في الامر ما عدا يوم حجة  
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول في الامر كان الفعل  
بعدا كوقت وقيل سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتبين ان يكون الفعل مصلية في وقت وان غيره ولما كانت الصلوة مقصودة او  
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نعلم انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول في المأمور به لما فات  
يضمن بالشئ من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب العنان المأثمة ولا يدخل في معنى  
الصباوات وهياتها فلا يمكن اثبات المأثمة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مثل على الفعل واحراز فعليه الوقت ولما  
لم يجوز قبل الوقت وقد فانت فعليه الوقت ولما لم يجوز قبل الوقت فعليه الوقت لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم  
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول  
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان الشريعة وردت لوجوب القضاء في الصوم والصلوة  
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فان فعل فعلية مدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام  
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتا وما ورد فيه معقول المعنى فوجب المحام غير المنصوص به قبحه ان الاداء  
قد صار مستحقا عليه بالآخر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشريعة ان المستحق لا يستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز  
ولم يوجب الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجب صريحا ببقين ولا دلالة لانه لم يوجب  
الاخروج الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقاطا لان ترك الامتثال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقاطا بل هو بغيره  
من العدة وانما يصلح الخروج سقاطا باعتبار العجز ولم يوجب العجز الا في حق ادراك الفعالية لبقاء القدرة على اصل العباد  
لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك مشرف الوقت الى الاثر من العمل التقويت والى عدم التواتر

ان كين كمال العجز ويتبعه اصل العبادۃ الذي هو المقصود من علمنا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن محله لصف المشايخ كما في  
 حقوق العباد فان قيل لاسلم ان القدرة على اصل الواجب متى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء  
 عليه لاصح فيكون الواجب فعلا كوصفها بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتبع بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة  
 الميسرة لا يتبع بعد فوات تلك القدرة لغوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان لفظ الوقت ههنا  
 لفظ المقصود لان معنى العبادۃ في كون الفعل عملا بجملة هو النشأ منه كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف  
 الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكلما كان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من امواله باليد اليسرى فشلت يده اليسرى يجب ان يتصدق  
 باليسرى لان الفرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب الاداء فيكون  
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود الكل وهو اصل العبادۃ كمن تلت مثليا وعمر عن تسليم  
 المشل معورة يسقط عنه ذلك للتعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المشل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص محمول  
 المعنى تعدي الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهي المواجبات بالنداء الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وانما  
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادۃ لا يصير عبادۃ الا بالنص لانهما ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير  
 هذا الوقت مثلا للعباد يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان اشترع قدا قامه في الصوم والصلوة  
 بسببه فنقول فيقاس عليها في غيرها ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص ان لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم  
 كيف يستقيم قوله لكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الوجوب للقضاء ان الواجب لم يكن قطا يخرج  
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريق الذمة عن ذلك الواجب بالنص وكذا يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء  
 حقيقة وهذا كمن خصب شيئا ولكم عند وجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى انفس السابغ الموجب للاداء وهو سابع  
 والنصوص لتفريق الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونحمل السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل كناية الى الاصل  
 بحيث لم يجب من نفسه ضمان بحيث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة  
 على المشي الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان شجرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب  
 القضاء بما بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او  
 نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمعتى اليوم والشهر ولم يف في القضاء واجب لاجل ع بين الفريقيين ولكن سئل قول الفروع الاول  
 لسبب اخر مقصود وغير المنذورات وهو التقويت وسئل القول لاخر بالنداء وعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة  
 نص مقصودا فكانه اذا فوات التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا ففعل هذا اذا فوات لا بتقويت بان مرض وجب  
 في شهر المنذر وصومه او انعم عليه في اليوم المنذر وفيه الصلوة يجب بان لا يقيني عندهم لعدم النص المقصود وصحاحا او دلالة  
 فيظهر شجرة الاختلاف وما ذكره شمس المأثية رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت وعلم وجبه  
 هو معة وفيه ادعية بعد ويشير الى ان لغوات تجزئه التقويت عندهم في وجوب القضاء فحيث لا يظهر نامة الاختلاف في الكلام  
 عند ههنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا انزل الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان معني

ان لا يجب القضاء اذا اذنان يتكف شره من ان فصاه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر  
 في ايجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب الصوم لوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف  
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على الترتيب فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والابو يوسف في رواية عنه  
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اغتراف السبب الاول فكل  
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشروط الشيء تابع له كذا  
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل اليه الا بوجوب السبب كوجهه تعالى لانه انتفى ايجاب الصوم به هنا  
 لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يتبطل مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالتطاهرة ولهذا يصح نذر  
 بهما للاعتكاف فكان هذا من نذر ان يبطل ركعتين وهو مطهر يجوز ان يبطل المنذر بترك التطهارة فلما انفصل الاعتكاف  
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بطل مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صا فذلك المنذر بمنزلة نذر مطلق  
 عن الوقت فيطهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب بسبب خركن نذر ان  
 يبطل ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذر فاذ انتفق وهو نذر من التوضي حيث لا اداء للمنذر وبذلك  
 السبب لا سبب اخر وهو معنى قوله ما بشرطه اي شرطه الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا بغير  
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والاعتكاف  
 جميعا يخرج من العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجواب واصل الفقه في  
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى ايجاب  
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لا لاقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز  
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون للاتصال بصوم اشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال  
 ببقاء النماز فيجوز لبقاء احدى العليتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى ايجاب اخر حتى لو تحق هذا الاعتكاف في  
 الرهضان القابل للرجوع من العدة عنه نا خلا فالزفر منه السد ان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقفلة  
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر الى ايجاب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان  
 لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا من ان اذا نذر المتطهر بالسواقة فانتفق وهو نذر ثم توعد بالصلاة اخرى حيث يجوز له اداء  
 المنذر وبذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر مطلقا بل هو شرط في بعض فكان التوضي للمنذر ولو اوجب اخر سواه في  
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذر فليتبادر الى ايجاب طهارة كانت قوله ثم الاداء المعنى اي الاداء الحاصل من كمال ما يودي بالان  
 بوصفه اي من وصفه او لطلبه او مضافا الى اوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من ادلهما الى اخرها لان هذه صلوة  
 توقر عليها احتما من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا اداه ابتداء عن الاستقصاء وشدة الرفاية وفيها ذلك وهذا  
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما في ذلك الجماعة فيها لا تنس الجماعة فيه مثل الوتر في غير  
 رمضان والنوازل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة مقصودا لا صاحب الزائدة قوله فلما انفصل

المنفرد أى اداء المنفرد في الوقت فاذا تيقن عدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعه لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة  
 المنفرد وسبع وعشرين درجة كما لفظ به الحديث الا يرى ان الجمهر اى وجوبه دون شريعة ساقط عن المنفرد والجمهر صفة مكملة  
 في الصلوة التي يجرى بها القراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو وتركه فكان سقوط وجوبه لحيل لقصوره فان قيل ينبغي ان يكون اداء  
 المنفرد كالملازمة قصدا لانه هو الواجب بالامر والاجماع لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لان تركه موجب  
 النقصان لكن امر اداءه مهم زليفه اذا اداه يكون اداءه كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون الكل مثلا ان يكون  
 الاداء الاول ناقصا فكذا بينهما قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بمشابهة الواجبات  
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الغائبة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل الاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرى اول  
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه او احدث خلفه فالفرد للصلاة ففاته الباقي اداء  
 باعتبار بقا الوقت يشبه التقصير باعتبار فوات التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقدم اجتماعهما في فعل واحد مع تخافها  
 لاختلاف الجهة وانما حصل ضلله او شبهه التقضاء ولم يملك الشك باعتبار اصل الفعل مودى وباعتبار الوصف فاحسن الوصف تبع فلا اعتبار  
 من الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة خلف الامام فتوضا وقاد فرغ الامام فماذا في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل  
 لان لما احتج في حكم خلف الامام مع تلازمه القراءة وسببه السهو يتحقق الشك فيها استحريمه واداءه فكانت مما ذاتها اياه في هذه الحالة  
 كما ذاتها في حال الاداء قبل المحدث بجلات ما اذا سبقا بعض الصلوة فماذا في قضاء ما سبقا به حيث لا تعد صلاوة لان المسوق  
 في حكم المنفرد حتى لو سجد السهو والقراءة فلا يتحقق الشك التي هي شرط الجماعة بينها في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبهه تقصيرا  
 قلنا لا يتغير فرض الاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتصر ما فرسما في الوقت فسببه الحدث اذ انما حتى  
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او قل مضى للصلاة والوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لفرقة  
 لان الامام حتى لو كونه مقفيا فانه شيئا فاته مع الامام لان الشروع جزا اداءه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء  
 بمنزلة وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودى شيئا بمثل ما  
 عليه قبل ذلك فصد الاحق بمنزلة القاضى بحقيقته بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بجلات ما اذا وجد المنبر  
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا  
 فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها المغير بوجه فكذا ما بنى عليها وهو اداء الاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
 فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا دبر غير هذه الحالة يؤثر الاحتمال وبجلات السجود كسبب تخييره  
 بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في ضله شبهه القضاء حيث لم يفرغ  
 الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في فعله كما لو كان معفرا وتحريمه واداءه تسمية الشرع ففعله قضاء لقوله عليه السلام ما حكمكم  
 فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل على طريق المجازات فيمن اسقط الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير قوله وما فاتكم فاقضوا  
 انما خبره بوجوبه باعتبار حال نفسه ويؤيد ما ذكره في صحيح البخاري وما فاتكم فاقضوا قوله والقضاء نوعان اى القضاء على الصلوة ما  
 فاما القضاء الذي خالفه من الاداء فمضمون القضاء بالنظر الى كون الشك معقولا او غير معقول نوعان فبطل فيه جميع قساسة

لان مقتولاً الذی فیہ - حتی الادا لا یخلو من ان یدخل مقتولاً بمثل مقتول او غیر مقتول ثم یقسم بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا یضرب  
 بالتقسیم الاول کما ان النظر یقسم علی اسم و فعل وحرف بالنظر اسکے معنی ثم یقسم الی مفرد و مرکب بالنظر الی معنی اخر ولایفہ ذلک بالتقسیم  
 الاول کلما لہما بمثل مقتول ای مدبر بالقتل ثانیة لئلا یمکن کما ذکرنا من تضاریر لصاوة بالصاوة و یصوم بالصوم فیدخل فیہ النسل کما لہما  
 مقتضایا لہما ترثہ بالجائزۃ و یقتل النافق کما لہما بالنظر و بمثل غیر مقتول ای غیر مدبر بالقتل ثالثة لئلا یمکن لان یقتل یتیم و یتیم  
 بعدم ثالثة لان یقتل یتیم من حج الشریع و انہا لا یمکن قص کالغدیۃ فی باب الصوم فانہا شریعت خلقا من یصوم عند "حجر المستد ام  
 عن یصوم کما یشرع فیما لے و من بہا و الغدیۃ و الغداء البذل الذی یتخاص بہ من مکروہ و توجہ الیہ و اجماع النیر الیہ فانہ جائز و لکن  
 فی الحج الفرض مشروط بانہ لا یخرج من ایت و من الرافض الذی لا ینتفع بالحج اذا لم یزل مریضا حتی مات فان صح من المرض فعلمہ  
 حجت الاسلام و المودع لا ناعرفنا جوازہ بمحدث الغدیۃ و قد ورد فی حجر الشیخ فوہ و انہا و الیہ لارزق و لاء فرض الہر فیہ بقیۃ  
 البصر مستغرق بقیۃ المریض بہ الیاس عن الاداء بالبدن و فی التطوع یس بشروط بانہ یخرج حتی ان یخرج البدن اذا حج بالرجل علی سبیل  
 التطوع عنہ یجوز لان بنی التطوع علی التوسع فہما بالنص و جو فی الغدیۃ قولہ تعالی و علی الذین یطیعونہ فسدۃ ای الی طیعونہ فذہبہ طعام  
 سکیں و ذلک لان یصوم فرض علی الجیع بقولہ تعالی یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام فلو اجریۃ ذہ الایۃ علی ظاہر الکلمات الغدیۃ  
 و وجبہ علی الطیع و الصوم و بہا علی العاجز و ہذا قلاب لم یقول او کان یصوم ثم تامل علی العاجز عن الغدیۃ بقیۃ تم علیہا و ہولاء  
 بالکاتہ ففرقنا ان کلمۃ لا مضرة کما فی قولہ تعالی ین الذین انقضوا الذی فیہ لا مضرة و اسی ان یتدکم ای لیل یتدکم و مشکہ  
 کثیر و ہذا علی قول من لم یعمل الایۃ منسوخۃ فاما علی قول من جعلہا منسوخۃ فاما تسکبہا لوجوب الغدیۃ و انما ثبت وجوبہا فی حق الشیخ  
 الفاسی باجماع اصحابہ و ہم فی الاجماع حدیث شعیبۃ و ہی اسما بئس کانت من لہا جرات و یتقال بہا ذات الحجرتین لہما الی الجشتہ  
 مع زوہبہا جعفرین لے طالب و ہجر تہا لے المدینہ و ہی تہت فیہا ان لہما ان السلمات اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقات  
 یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الی الذکر لہما شیعہ کثیر لای تسک علی الرحلۃ فخرجت فی الحج منہ فقال النبی علیہ السلام ای ذہبت لکان علی ابیک  
 وین نقصنہ لکان یقبل منک قالت نعم قال فذین ہذا حق رومی ان الحج یفتح الہنزۃ و ضم الحار ای احرم منہ بنفسی او دمی الا فضل منہ  
 و ہما جو المشہور من الروایۃ و علی ہذا الوجه لادالۃ فی حدیث علی ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلا یتیمم التمسک بہ فی ذہ المسکبہ لا  
 ان یتیم ان ابابا کان امر بانذکک و انفق علیہا و فی بعض الروایات ان الحج بضم الہنزۃ و کسر الحار ای آمران احد ابان حج منہ و علی ہذا  
 امر صرح التمسک بہ و یجوز ان یمکن ان یمکن قولہا ان الحج بفتح الہنزۃ ان امر رجلا بان یحج منہ لان فعل الماسو یجوز ان یتیم الی امر جازا  
 کما یقال بنی الامیر الدار و ضرب الدینا و الدراہم اسی امر بالبنار و الضرب فعلا ہذا التامیل لہما یحج التمسک بالروایۃ الاولی ایضا و معنی قولہ لیک  
 احسن انہ تعالی حق بالقبول لانه اکرام الماکرین لاولی بکرمہ و اجدر برہانہ ان یقبل منہ حالہ البخر فعمل البیضاء والاتفاق الذی لا یتیم  
 و علیہ و قبل ہما و ذہن لہما لے بالقضایا لان حقہ اقوی من حقوق البیاد و یؤیدہ و مذکور فی المصابیح فی حدیث آخر قال یحج من لہما فہو حق  
 بالقضایا قولہ و لا یفعل المائتہ من الصوم و الغدیۃ اذ لیس فیہا شباہتہ صورتہ و لا معنی اما صورتہ و اما معنی فلان معنی ہما  
 القاب للنفس بالکف عن اقتضای الشہوتین و معنی الغدیۃ تفتیص المال و دفع حاجۃ الخیر فلم یکن الغدیۃ مثلاً لقیاسا و کذا الامس ثلثہ  
 بین افعال الحج ملتے ہی عسہ اض و بین الاتفاق الذی ہو صریح مال جبین الی العینہ ففرقنا ان المائتہ ثابت بالنص فیہ مقتول

المعنى وعلما ان التاخيرين من اهلنا اختلفوا في هذه المسئلة فقالوا عاشرهم لا امر ثواب النذرة وليقظوا واجب من الامر فاما ان يقع عن الامر  
ولورواجه من محرمه الشك لان الحج عبارة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن ثواب الاتفاق لا يقع عليه وانما يقط  
الحج عن الامارات الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام له سبب وهو الحج او باقائه الاتفاق البحر مقام الاتفاق والحج عند البحر من الامور دليل  
عليه انه يشترط المية النجاسة للافعال حتى لو امر دنيا لا يجوز لو كان اهل ينقل الى الامر شرطا لم يستلما ابلية النجاسة لعمدة الامر  
كما في الزكوة وانما لا يستط الغرض عن الماسور بهذه الافعال لان الغرض لا يتبادر الى الالغية الغرض او بطلت اية ولم يوجه  
وانما وجد اية من الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الالغية في الميسر وهو ظاهر المذهب لان ظهور الامر الاخبار  
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لا سائلة حجة من ابيك واعترى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اريد الحج فاني  
بان ارجع عنه فقال نعم وحديثنا في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج من عروج عنه ولهذا في رواية الحج من ذكروا في الحج نفسه  
غير متناهي فانه ان الواجب عليه الفعل لا لا اتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتق عن المية يقط عنه الغرض لو انفق في بطون  
ولم يحل لا يقط ثبت ان النيابة في هذا الباب ان قوله لا مماثلة بين الحج والنفقة انه يصح على المذهب الاول دون الثاني  
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا لثبته ثم على هذا المذهب بيان المباشرة بين العقد والفعل غير معقول مع لو انها مستقلة  
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم كمصوب لثبته والتاب التمس في الفعل الثاني كمصوب لما في الفعل  
الاول فاما مثل الغير فلا يحصل به المثلية فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا يرد الى الاول فليس بقياس فيه حتى لم يحز ان يقضى الابن صلوة  
اتيه ولا يصامه بامره وبغير امره ولو كانت ابياتة معقولة بينها في ابياتة ما بقياسها في المندورات قوله لكنه يتحمل في  
اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبه الفدية في صلوة بلا نص لوجوبها قياسا على الصوم  
من غير معنى يتحمل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اى لا تتحمل المباشرة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الاتفاق غير الصوم في هذا الحكم ولكنه  
اى لكن الفدية على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن انفس الوجوب للفدية يتحمل ان يكون معلوم بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا  
لا نقنع عليه لقصور عقلنا عن ركعه واعداة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها ولا ادائها بما لا مال بل  
سنة اى من الصوم لانها عبادة لذاتها كغيرها من تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة لربا سلطة قهر نفس على ما يعرف بعد فداء وجب تدارك  
الصوم بالفدية عند الغيبة فاعلموا بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التوقيف واذا اقام شرع الفدية مقام الصوم ثبت ثبوتها  
شرعا بين الفدية والصوم والمباشرة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلاً للصلوة لان مثل شئ مثل شئ كما هو مثله ويحمل  
ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تقديما عنها فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لما مضى الاحتمال الثاني في اياه لكن امرنا بالفدية بناء على الوجه  
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التمس فلان كان هذا الحكم في صلوة مشروفا فقد صار مودى والافليس باس لانه حينئذ يكون براء  
مستبعدا على ما لا يثبت ورجونا مقبول من الله اى الجواز في صلوة من الله تعالى فضلا فان يقول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به  
وقد اريد من القول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يعرض الشهود موافقة اى لا يجوز صلوة وقال محمد رحمه الله  
في الزيادات في هذا الحكم بجزء انتشار الله تعالى كما قال كذا في فاء الصوم فيما اذا تلوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير  
قضاء ولا ايعا بالفدية ثبت ان ايجاب الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاقه بالاشارة

كما في سائر الأحكام التي يتبعها بقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم أو أهم منه فيرم أن ثبت الحكم فيه بالادلة وان كان غير مقول للمنى  
 كما ثبت الحكم في الأكل والشرب بدلالة النص لما ورد في الجمع وان كان غير مقول للمنى حتى تم كين للقياس فيه بدخل لانا نقول لا بد من  
 الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالإيذاء في التذيق أو غير مقول كالأجنية على الصوم في الجأ  
 الكفاية المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في إيجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات  
 وعليه صلوات يلزم عنه كل صلوة نصف صلح من خطه أو صلح من غيره أو كان محمد بن سقائل رجلا الله يقول أو لا يلزم عنه أكل يوم نصف  
 صلح على قياس الصوم ثم خرج فقال كل صلوة فرض واحدة بمنزلة الصوم يوم وهو ليس كذا في البسوط وغيره وهذا إذا دعي بأن فدية من الصلوات  
 لم يوص بها وتبع بهذا القول قيل لا ينفذ الصلوة من البيت لان الاختيار للمسلم واما صلواته في رتبته من الايصار فيحكم فيه بعدم  
 ايجاز اظهار الامتياز رتبة كما حظ درجة التبصر من الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شار الله تعالى كما في الايصار لان دليل الجواز  
 ههنا الرجاء الى رحمة الله وكما لم منه ضد فذلك يشل الايصار والتبصر جميعا يرضه ما ذكر في النوازل من احوالها من امره مات  
 وقد فاتتها صلوات عشرة أشهر ولم ترك الا قال واستقرض ورثتها فغير منقطه ودفعوا يسكنها ثم يبيعها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها  
 على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم كل صلوة نصف صلح اجزى ذلك منها فتمين بهذا ان التبصر في ذلك كالا ايصار الى قوله ولا تؤيب  
 اتصدق جواب من - وال اخير وعليه وان التفتية عرفت قربة بالنص ولا شل بها عقلا ولا نقلا بعد فواتها من وقتها فكان ينبغي ان  
 ينفذ بالوفات كصلوة العبد ورمى الجواز وقد اتممت التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي حيت للتفتية بالذرة او بالشدة والصادور  
 من التفتية لا يفتية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة الميمنة للتفتية بالتذرة او غيره او كان من وحيت عليه ميمنة ولم يضح  
 حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايضاح والبسوط مقام التفتية وذلك غير جائز بدون النص فقال نحن لا توجد تصديق  
 بالشاة او بالقيمة بانها رقيام تصديق مقام التفتية بل الاحتمال كون التصديق مملانا في التفتية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات  
 المالية وبما اشترط لوجوبها الفكاك في الزكوة وصدة الفطر وذلك لان سني العبادة وهو في الله هو الشاة لا ما يوجب عليه به يحصل بها لان الشارع  
 نقل القرية من تليك العين او بقتية الى الارادة في ايام النحر فليجب الطعام فان الناس اضياف الله فقال يوم العيد ولهذا ذكره الاكل قبل ايصار  
 ليكن اول ما تناول من طعام ائنياته ومن حادة الكريم ان يضيئ باطبيب ماعنده وما لاصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة  
 الماء المتعطل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اسواهم صدقة تطهرهم وليكن على ابي عليه السلام وعلى بن ابي حمزة به نيبا كذا بينهم وعلى بن ابي  
 صدم حاجته بلباق بالكريم المطلق اني على حقيقة ان يعرف عباده بالطعام بحيث تنقل التربة من عين الشاة الى الارادة فيقول الخبث الى الدنيا  
 فيبقى اللوم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النبي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى  
 الضيافة اصلا دون التصديق فلم يعتبر به الموهوم وهو التصديق في معارضة النصوص المتيقن به وهو التفتية فاذا فاته التفتي به لفوات وقته  
 وجب اصل الموهوم وهو التصديق احيانا لا احتمال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون مستبلا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الفدية  
 في الصلوة احيانا ولهذا اى ولان ايجاب التصديق لاحتمال الاصالة لا بطريق المخالفة لم يعيد الحكم وهو الوجوب من التصديق الى  
 الشل بعبود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القائل قبل ان يتصدق بشئ لم يحزله قصارا ما فاته من الامنية في العام الماضي مع قدرته  
 على الشل الكامل من عنده قربة لشريعته التفتية بطريق النقل في هذه الايام ولما كان وجوبه بطريق المخالفة عن التفتية لاقتل الحكم





ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك حديقك فان عاشت حتى يهلكها فانت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة فنور بقرته اليه  
 بنحو اداءه من ادم بيت فقال عليه السلام انهم ابرمة فيها لم قالوا لا ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذات الاكل لاجل الله فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا جنة تجعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف اعيان ولا يقال يصح هذا لصدقة لا يمكن ان يكون ما شئ من اهل  
 لا نفعل انما كانت مولاة عاشت كرمي من بني تميم لاسن بنو ما شئ كرمي وكان ذلك تصدق فتلقوا بانه ليل كونه لما وحرمة محضته بالنبي  
 عليه السلام ولان قبل الوصف فيه حكم بعين مسا وشرا كما لم اذا تملكتم تغير ملكها اليقين من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدو ملكها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغير قبل الملك حل يتصرف للبايع الى حرمة وعمرته للتشريع الى اهل ايضا فيوزن ان جعل  
 بعين باقيا بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان شيئا من النجس اذا مال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا  
 الوجه فلا اعتبار على الاداء قلنا لا يليك الزنج ان يئنه يا ما يتجر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقدة ولا اعتبار به  
 قلنا لا ثبت الملك للمزوجة قبل التسليم القضاء فلهذا انما يتبادر تصرفا بينهما وينفذ اتفاق الزوج وتصرفاته فيه من الكفاية بوليح  
 والبرية وتغير لانه حكمة قبل تسليم القضاء فكانت هذه تصرفات معناه فيه عندنا فتعذر قوله وثمان انصب نقضا بمثل معقول لما كونه  
 قضاء فانه استأط الوجوب وجوز ان يغير من عنده وما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو اهل صورة ونفي  
 كما في التليات او قاصدا وهو الشئ معنى كالتقية في زوات القيمة والمائة بين الفاتية وبين كل واحد شيئا بركة بالمثل الا ان الاول  
 وهو الشئ صورة ومعنى سابق على الشئ معنى لان اياهما بربط بطريق الجبر فان لم يصب فوت على المصوب منه اذرة والمعنى فابكر  
 التام ان يتدارك ما دام مال من منه هو مثل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمطعة للمطعة حتى يقوم مقام المصوب من كل وجه فكان نقضا  
 على الشئ معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المشي مع انقضاء على اهل كامل بان يوجد في الاسواق لا يحرم المالك على القبول رعاية  
 فقه في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى لشل الشئ الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن الشئ الكامل فيمنع بغير المالك على قبل  
 اقراره بغير ردة قوله وثمان بنفس والباطل بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول على مقابلة بعديته في الصوم لان المائة  
 لا تقبل بين الفاتية والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل  
 مثل المال اخر غير صورة تيسر بهما في قدر المائة لا غير وهذا التعليل بالمكان طريق المائة بينهما منسدا اولان الشئ معنى  
 مائة من قيمة الشئ اى قدر المائة بالدرهم او الدينار واذ لم يكن الشئ المالك لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد  
 بغير عينه صحت تسميته عند خلافه لاشافي رحمة الله ووجب الاوسط فان انا ما بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الوجوب  
 وان انا بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب هنا  
 لما كان مجبولا باقتدار الوصف لا يكتفى بتسمية قبل التسليم الا بالتقويم فصار القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هو بهذا الاعتبار  
 مثل حليم الغيب الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اذ لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله فصار تسمية الشئ السمي في الوجوب لانها صارت اصلا في الايقان واقتبأ راد العبد اصل تسميته  
 فجاءه وجب بالعقد احد التبيين بغير الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كالحكيم على قبول المسمى وهو العبد الوسيط بخلاف العبد  
 العيين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معاوم بنسأ ووصفا فكانت قيمته قضاء حاصلها فلا يعتبر عند القدرة

علی الاصل فان قيل فعلی ما ذکرتم یبصر کانه تزوجها علی عبد او قیته وذلک یوجب فساد التسمیة فبما اشل اذن کما قال فی  
 رحمہ اللہ الایہی انہ لو عین العبد فقال تزوجک علی ذلک العبد او قیته لم یصح التسمیة فمقد جہالتہ العبد او لے قلنا انما یفسد  
 التسمیة فی المسئلہ لہذکورۃ لانہ اذا قال علی عبد او قیته صارت القیۃ واجبتہ بالتسمیۃ ابتداء و ہی مجہولۃ لانہا درایم مختلفۃ العبد  
 لانہ لا بد من اختلاف یقع بین المتوجین فصار کانه علی عبد و درایم فیفسد لہا لہ فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمیۃ لان جہالتہ  
 لا یصح العتق ولم یجب القیۃ بهذا العقد لانہا ما یغیر لکنہا اعتبرت بنا علی وجوب تسلیم السی لما ذکرنا انہ لا یتکون منہ الا امر قہا و لما  
 کانت مبنیۃ علی التسمیۃ مسمی معلوم جائز ان ثبت کما اذا تزوجہا علی عبد یعیہ فاستحق او ہک فان ہقیۃ یجب مہر او تصف ہذا  
 قبل الدخول لانہا وجبت بنا علی مسمی معلوم لا ابتداء کذا فی الاسرار قولہ فم الشریع مرق الی اخرہ اختلفت الایۃ فی جواز  
 التکلیف بالمتنع و ہذا السمی بتکلیف مال الا یطاق فقال صحابنا رجہم اللہ لا یجوز ذلک عقلاً و لہذا لم یقع شرعا و قال الاسعریۃ  
 انہ جائز عقلاً و متفقون فی وقوعہ و الاصح عدمہ لوقوع و اختلاف فیما ہو متنع لذاتہ کما یصح بین الضدین و المتعینین بین شہرتین  
 فاما تکلیف ما ہو متنع لیسر کما یان من علم ہذا فکما سألہ انہ لا یجوز و ابی جہل و سائر کفار الذین ما توأما علی کفرہم  
 فقد اتفق الکمل علی جوازہ عقلاً و علی وقوعہ شرعاً فالاشعریۃ بتسکوا بان التکلیف منہ تنالی تقرن فی جادہ و ما لیک فیجوز  
 سوا اطلاق العبد و لم یطلق و بذال ان امتناع التکلیف اما ان کلا لا یتحمل فی خاتہ او لکونہ قیماً لا وجہ الی الاول لتصور صدور  
 الامر من اللہ تنالی بالمتنع للعبد و لا سألہ فی لان یقبح انما یکون باعتبار عدم حصول الغرض و القدیم مشغول عن الغرض  
 و تسک اصحابنا رحمۃ اللہ بان التکلیف العاجز عن الفعل بذلک الفعل لیس یستغنی فی الشاہد بتکلیف الا مسمی بالندز علیہ لکون نسبتہ  
 الی الحکم علی علالہ تحقیقہ ان مکنتہ التکلیف ہی الابتلاء عندنا و انما یتحقق ذلک فیما یفعلہ العبد باختيارہ یتشاب علیہ او یتکرر  
 یا اختیارہ و یتکلیف علیہ فاذا کان بحال لا یکون وجود الفعل منہ کان مجبوراً علی ترک الفعل لیکون معذوراً فی الامتناع فلا یتحقق معنی  
 الابتداء و باقی الکلام یعرف فی علم الکلام ثبت بہذا ان القدرة المکنتہ و ہی ادنی ما یتکون بہ العبد من اداء المزمع شرط  
 فی جوب اداہ کل ما ثبت بالبربط علیہ ہمدل و لبطریق الفضل بدینا کان الما مہرباہ بالیہ الا حراز عن الجور و کل التکلیف بالیسر الوسخ  
 ثم ہذا القدرۃ شرطت لوجوب الاما و حاون وجوب القضا و حتی لو قدر علی الاداء فی الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت  
 وجوبہ لبقضا الما لان ذہ القدرة شرطت فی ابتداء الوجوب لعمۃ التکلیف فلم یتکرر الوجوب فی واجب واحد لما بینا ان القضا  
 یجب بالسبب الذی یجب بہ الاداء کلان وجوب القضا لبقا و ذلک الوجوب لیس لہ وجوباً اخر و قد یتحقق لوجود القدرة فی ابتداء  
 التکلیف فلا یمکن ان یشترط قدرۃ اخری لذلک الوجوب لان الوجوب لا یتکرر فی واجب واحد فلا یتکرر شرطہ لان وجوب القضا  
 بقا و ذلک الوجوب و بقا و انشی فیہ وجوبہ و لہذا صح اثبات الوجود و فی البقا بان یقل و جہد ولم یبق فلا یلزم ان یکون ما ہو شرط  
 للوجود و شرط البقا لان ما ہو شرط الشی لا یلزم ان یکون شرطاً لیسر و کاشہود فی نکاح شرطاً لابتداء و ون بقا و لا یلزم منہ  
 تکلیف ما ییسر فی الوسخ لانہ بقا و التکلیف الاول الذی وجہ شرطہ لا تکلف ابتداء فیما ہذا لم یشترط فیہ القدرة و الدلیل علیہ  
 ان فی النفس الا خیرۃ من العریضۃ متمازک ما فاد من الصلوات و العیسات و حج و غیر ذلک و قد یقینا انہ لیس بقا و علی تدارکھا  
 و لہذا یتقی علیہ بعد الموت و لیس ذلک کاجزاء الاخیرن الوقت فی حق الاما و لانا اعتبار ذلک لیسرہ اشرہ فی خاتہ و لا یخلف

للقضاء والمقتضى وقد بقيت الفوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاته صلوات في جهة فقطنا في الرض قاعد  
او موميا او مضطجها حيث يخرج به عن الهدية ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من الهدية لان القيام والركوع والجمود كانت  
واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان الشريط في الاداء اصل القدرة التي يكسبه من الاداء كما وقاعد  
القدرة كميته فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرطاً في الابتداء بل شرطاً ذلك لكونه قادراً على القيام لان يكون القدرة  
على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة  
لا القدرة الكيفية كذا في بعض الشرح وليس يتفخ وما حصل ان بقا الوجوب ليشترط من القدرة والكمات لا يشترط ابتداء بدون القدرة  
ان يظهر ثمرته في اذات قبل ان يقدر زماناً ثم لما بينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة اصلاً لم ياتم فاداء  
قدرة على الحج مثلاً بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر عليه يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن  
قدرة عليه اصلاً لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حاله بقا مطلوباً منه فاذا كان مطلوباً فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون  
القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة فانه في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت  
عليه في حالة الصلوة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجها يخرج به عن الهدية ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها يقضيها في حالة  
هدية قائماً لا مضطجها فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك ككان الجواب على العكس يولد ما ذكر  
في الاسرار في مسئلة التفريق ان الاصل ان القدرة المشروطة لا يشترط البقاء وجود الاداء لا يشترط الاداء فان  
القدرتالي لم يكن اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحكمة كثيراً من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انما يشترط القدرة على ركن من المارجين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة  
فانما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض هذا ان سلامة فحين كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان  
الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوباً لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا لغيره  
ما شئنا فكذلك القضا اذا كان الفعل من مقصود يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل من مقصود يشترط فيه التوهم ايضا ففى الشرح  
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيامات المتعددة بناء على توهم الاستداد ليطهر اثره في المواخذة  
كما ان وجب الاداء ثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يغتفر مضموناً  
اذا كان قادراً على الشئ حتى لو خرج من الشئ سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز الا ان  
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة فتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والاظهر اثره في المواخذة  
في الدار الاخرة قوله والشرط كونه اى كون القدرة على تأويل المذكور او كون مما يتمكن به من الاداء فتوهم الوجود لان  
حقيقة القدرة التي سبب التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرفت في مسئلة لا متطابقة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقاً على الفعل  
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات ومنه الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند اداء الفعل مباداة  
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقةها ولهذا اى ولان لشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ العنصرى او اسلم الكافر او افاق الجنون  
او ظهرت المحال في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحساناً وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

بشيء من الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلو ثبت التكليف لعدم شرطه لا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بامتناعه او لكان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطاً للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وسراويله واما احتمال القدرة على الصوم لا شئ الغائي واما احتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمان واما احتمال الاجبار للأمرى بزوال الأمرى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال وسع ذلك لم يصلح شرطاً للتكليف وهذا اولي ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب وجوده من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بنقطة في شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة بوجوده اذ ان يظهر في ذلك الجواز استدراك يتوقف شئ من فروع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار الاسل على الاداء مشروعا في واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو النقضاء فان قيل بسلامة ان توهم القدرة كافى لعمدة التكليف اذ كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم حدوث الالة الطير ان لنا من ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة البصار والشئ المسمى والقدرة مع ذلك لا يصلح التكليف بالكلية والابصار والشئ والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت لا يصلح بمنزلة الالة كالبعد للبطش والرمل للشئ فلا يصلح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح بشرط التكليف اذ كان المطلوب منه عين ما كان به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كان لصحة كالمرا بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الاعتدال وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التمس فتميم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق وقت شرط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لاسلامته الالة الاصل في مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب النجاسة لا حقيقة الاداء في شرط سلامة الالات في حق وجوب القضاء لاسلامته الالات الاصل وهو الاداء بل كمن في وقت في طهرين النجاسة بعض مشائخنا انه يادراك الجواز الاخير لم يدره الصلوة لان بذلك انحراف عن كونه من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريم ويشرع فيها ثم يتبها بعد طهر وجوب الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وهذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبدية بالقضاء وهذا في الطهارة والعصر والمغرب والشاظر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداؤه لان لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشرع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم انفسى عاياه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي مما كان كذلك القدر عن امتناع قوله كما كان سليمان عليه السلام روى ان سليمان لما عرض عليه الصائغ ان يبيد دقاة صاوة العصر وورد له كان في ذلك الوقت باشتغال به وادراكك انك انجلى بالفتور ضرب الاتفاق كما قال الله تعالى فطفق سسى بالسوق والامانة تشو ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وظهر للنفس لمنها من حظوظها جازاه الشيطان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لعلات او الورد بتخفيف الريح بدلا عن الجمل فخرى بامر رعا حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبار وكتاب خصص الانقياد من مقص الا نبيا وعلية السلام كما في احكام على مس السعدان من خاف ليس السار او يكون هذا الجواب بان مقتضى عمنه فالتوهم البرهان السما عمن مسو شته قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانما استأ السار والملكية يصعدون اليها ولو اقبل الله تعالى على صعودها بعيدا كعيسى ومحمد عليهما السلام فيمنعدها بيمنه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يثبت في الحال لعمدة عن ايجاد شرط البرهان او ذلك كما كانت لمعت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وقد فعل سليمان عليه السلام كما ينبغي ان يتفقد لغوس

بهذا الطريق ايضا حتى نلزمه الكفاية بها لاننا نقول بناك اخبر من فعل قد وجد منه كذا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان  
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يقع له فلماذا لم ينعقد العفو كذا ذكر في البسيط وهو نظير من مبهم  
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء المحلفه وهو التقصير نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من اجم  
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان معناه الايتان بعينه والدخول من غير استئذان  
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان رباه تبيها لذلك فما اذا دخل عليه  
بنية فالظاهر انه لا يمكنه التبيها لذلك فيجوز وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بغيره من غير عدم من يعلمه بالوقت من مؤذن وكذا  
تحقق العجز عن استعمال المار لعدم تبيته المار قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوعد وهو قوله فاعلموا ان الله  
حدوث المار بطريق الكفاية كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطالب ان يحسن لغيره ما يشتمل على العجز الى خلفه  
وهو الرب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء اذ ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله  
تعالى تفعل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة دائمة على اصل القدرة وليس قدرة  
ميسرة محصل اليسر في الاداء بواسطه اشتراطها وبني دائمة على الاولى اى الممكنة بدو لان الايمان ثبت بها ثم اليسر  
وبالاولى لا ثبت الا الايمان ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق على العجز  
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العامة والغارقة عن العجز بالاختيار امر شاق اليه اشاروا اليسر  
رحمة الله ورفق ما بيننا اى بين القديين في الحكم ان الاولى وبني الممكنة اشترطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها  
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب كانت شرطا معصافا لم يشترط ودوامها بقا الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم  
يشترط ودوامها بقا الجواز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وبني الميسرة اشترطت لتيسر فكانت صفة الواجب من لجمه الايمان  
الى صفة السهولة وليس شرط بقا بالبقاء الواجب لا كونه بها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتصل  
من اليسر الى العسر بزيادة والصفة تجل الواجب لان لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن ببقاء الواجب من بقاءها وليس  
التغير ان لم يكن واجبا لصفة العسر لقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة  
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر واسطها فكانت صفة  
قوله ولهذا اى ولا اشتراط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الصغير للشان ليقط الواجب وهو الزكوة  
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخروج اذا ضلطم الزرع آتاه الى حياضه لانه كل واحد منها متعلق لقدرة ميسرة وقال يشافى  
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يلد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بان تمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم  
ما يودي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كافي ديون البعاد وصدة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب  
فلما لم يؤدى ذهب المال بعد تمكنه من دفعه فالتحق من حقه فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة  
اليسر لانه طلقا لقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب لصفة لا يفي الا كذلك لان اليان في عين الواجب ابتداء الملك اذ ثبت  
بيانه حتى كذلك ان ثبت بجهة يفي كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فالاحال حقيقة

او تقدر بان يبق بعد ذلك المال الذي هو منه لا تقرب غرضه ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون  
شيئا آخر فلا يجب الالباب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرضه محققا لانه لما تقدم  
على عمل مشغول بحق الغير عدم المستلزم فانما زجر عليه فيبقى الواجب بقا المال تقدير انتم استوضح وجوبها بقدرته ميسرة فقال  
الا ترى انه اى الشارح خص الزكاة بالمالي النامي اى علق وجوبها بوصف النامى بيللا ينتقص به اصل المال وانما يثبت لبعض  
النار غير ان الشرع اقام الدية في النصاب المعدل لانه مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة المنوخ صرح ولذلك اوجب  
قليل من كثير وهو ربع العشر فرفقنا انها متعلقة بقدرته ميسرة فشرط دواها بقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب  
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن ليسر لان الواجب ربع العشر  
وادار درهم من اربعين درهما مثل ادا خمسة من احدى درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليسر المكاف به اهل للوجوب  
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بعينه لمن لا يفتقر من غير النفي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنى  
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان نصابه بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقا له بقا الواجب  
لكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه الا انما تسقط لغوات النار الذي تعلق اليسر به لا لغوات النصاب واذا ملك بعضه يبقى  
بقسط الباقي لبقا اليسر بقا النار في ذلك بقدر قوله والعشر بانما خرج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة اليسرة ايضا لانه من ثلث  
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو النار بالبرقبة الارض ولا بما ل آخر مع اسكان الإيجاب فيها وجب قليل من كثير مع  
امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقا النار الواجب فاذا ملك خارج يسقط ويخرج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب  
نصبه اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنار الارض لا برقبته حتى لو كانت الارض منحة لا يجب عليه شيء وكذا  
لو لم يتيمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النار بل ينعطف حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت  
انه واجب بصحة اليسر ان النار هنا اعتبر تقديرها بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتبار النار  
التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق العزاة ويجعل النار موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا  
بعد بطل في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا في فلا يمكن ايجابه الا في النار الحقيقية بخلاف ما اذا صاحب الزرع آفة حيث  
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا للملا يودي الى امتصاصه حتى لو كان بعد الاصلطام مدة يكون  
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيعي قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقا  
القدرة اليسرة لبقا الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه  
الكفارة بالمال وجب عليه الكثير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرته ميسرة لو جهين احدهما ان الشارح خيره بين النوع  
الكفارة وذلك تيسر لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسا فريضة بين الصوم والفطر ولو كان الواجب  
مينا كان اشق عليه كما يتيمم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بزر وبين صاع  
من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفصل التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرته ممكنة لان ذلك ليس تخييرا منا فلا يعيد اليسر وتحقيقه  
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد للواجب وقد يكون تيسرا لاهل على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمفسر

او اخر جواسن دياركم اى للبون ان يعيدروا واحداسها وقولك لوكدك حين غفبت عليه امان تقرأ الآية ربع القرآن او تقرأ الكتاب  
 الفلاس في او يكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام واللاتهم منك فالمقصود منه تأكيد ما وجبت عليه الشبهة في القرب لا البسر عليه  
 ومعناه ولا يملك من ان تغفل احد هذه الاشياء البتة وان لا يغفل منك اشبهة لا محالة نظير الثاني قولك لعلك التفسير  
 الدرهم بما اوجبه او فأكبه فالمقصود منه التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التيسير في الشرعية يكون ملك الاشياء التي  
 خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بينها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتيسير على العورة ولا بعة بالصورة فيفيد تأكيد التيسير  
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة في المعنى فيلزم تبديلي اثر التيسير الى السنة فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول  
 لان الواجب فيها مقدار ما ينفق نصف صاع من برودية صاع من شعير او قرش او غيره من متساوية مندهم وكذا المقصود منع حاجة الفقير في هذا  
 اليوم والصل فيه سواء فاما فيفيد التيسير فمقابل يفيده التأكيد ويعيد معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما اذا اؤلف صاع  
 من ثياب او غيره ذلك ما يملكه في الالة وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير في الواقع  
 على العورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالغير الحالى مع لزوم القدرة فيما بعد ولم يثبت العجز المستدام في  
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الغاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البعرة فبدي حرقه قوله ان لم اطلقك فانت طالق  
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة  
 سيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم  
 ضرورة قوله **اما ان المال اى مكن المال الى آخره** جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال  
 كالزكاة كان يبين ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد استوط كمال في الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بال عين فان  
 الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بال مال اخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى  
 وفي اموالهم حتى معلوم للساكن والمحررم فقال عليه السلام في المروة ربع الشر في اربعين شاة في خمس من الامل شاة  
 فبمصول مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بملق  
 المال لان المقصود ما يعلم للتقرب الموجب لغواب السائر لا ثم كنهن ولهذا لم يشترط فيه المال كمال الموجود وقت البحث  
 والمستفاد بعد وفيه سواء قاسى مال اصابه من جد اى بعد كنهن او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وثبتت بخلاف  
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء اى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير باب ال  
 بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان ميتا كان استهلاكه بعدا على محل مشغول بحق البعير  
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعدا على حق الغير لوجه كمال الهلاك والاستهلاك سواء قوله  
 لما باج الى آخره يتل ان يكون جوابا لما يقال الج وجب بفسدة بفسدة بديل انه يشترط فيه القدرة على الزاد  
 والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على الشئ والكتاب الزاد في الطريق  
 ولهذا صح النذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا بل بقا الواجب حتى لم يقطعه الج لفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب  
 عليه وبقي تحت عهده وكذا كصدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بديل لاني بالانصاف شرط الوجوب واصل القدرة يجعل بمالك



لنف صاع من براوصاع من شعير انتهى ما ثم لم يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب حتى يبقى منه ذمته بعد فوات الذم فاشار الى الجواب بما ذكره  
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تنبئان بقدرته كفاية ما كان في النفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع  
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة لئلا تنفي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة ففحات  
أنتظر لها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بغيره وعركب وادعوان وليست هذه الاشياء بشرط الاجراء  
ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط في ادائها بقاء الواجب وانما لم يعتبر التوسم الذي ذكره  
المسائل فيكون ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الإهمال في الغالب والحرج منفي وعتبر  
في ادائها الصلوة ليعلم اثره في خلقة وهو التقصير لا لغيره الا اذا وادخل في غيبته لما شتره الحرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشمل في  
صدقة الفطر من انها لا يجب لصحة اليسر بل يجب بقدره كونه مشترطا فيها ليس اليسر بل يصير الموصوف به اى بالهنا والامل  
لأننا ريعني هذه الصدقة وجبت اعتنا بالفقير عليه السلام اغنواهم فلم يكن بمن اعتبار صدقة الفطر في المكان يصيرها سلطة الملاك فاعتنا  
اداء الفطر لمن غير الغني لا يتحقق كالتحريك من غير المالك واعتبر من عليه ان المراد من الافتاء المذكور من اى يش ليس الافتاء  
والشرعي بل المراد اعتنا له من المسئلة بايتا كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغني الشرعي شرط لا ليلته - واجب عنه بانه ثبت ليل  
ان المراد من الافتاء كفاية الفقير بقريته قوله عليه السلام من المسئلة فبقى الغني الشرطي في جانب المودى سلطانا فيصرف لى  
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الفطر في المودى ثبت ضرورة وجوب الافتاء فاذا ثبت ان المراد منه ليس في  
الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودى - فلا دلى ان يقال انما اعتبر الفطر الشرعي لانها شترت لافتاء الفقير من السؤال بان  
فلم كان الفقير لا يوجد بها صارت مشروطة لا حواجة الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذ ما يتمكن به من افتاء الفقير من المسئلة  
وهو ضعف صلح من يرد مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الافتاء فلو اعتبر الفطر لاعتنا اذ امر بالافتاء لعود الامر على موقعه  
بالنقص لا يمتنع يصير متماجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته الغير وهذا  
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاعضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان  
عندنا ما دون النصاب لم حكم بعدم في الشرع حتى حل لما ملكه الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرعنا فتحقق الافتاء ثم يشترط  
ما ذكر ان الاعتناء شرط الالبية لا اليسر بقوله الا يرمى اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلقة اى بالثياب اى  
يتبدل - تستعمل في اللبس او ثياب الجمال التى تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته من حاجته الا صبيته ما يساوى  
وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل أصل التمكن والافتاء دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان مى يكون  
الا اذا من الفضل وليس ذلك بشرط هنا ولهذا لا يشترط حلال الحول لمحقق سواء بل اذا ملك لصدا ليلته الفطر لم يرد صدقة الفطر  
ويلزمه بسبب راس بحر المدبر وادام الولد والعبد المديون ففرقنا ان الفطر شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترط واداءها بقاء  
الواجب وانما يمنع الدين من وجوب هذه الصدقة لانه بعدد الفطر لانها وجبت لصحة اليسر والافتاء من شرط الالبية فيمنع الوجوب  
بعد الامانة ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لصدا فاعضلا من حاجته الا صبيته لان الفطر بسبب العبد  
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الفطر على آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكاة لان

اشترط فی الزکوة العنا بعبین النصاب حتی سقطت الزکوة بهما لک نصاب ان کان غنیاً بما لا یخروین البعد یعدم لغنا بعبین وجوب الزکوة والله علم  
فصل فی صفه الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشئ عند من جماعه یقلد بما رآه عن کون عاقبة حیدرة والفتح بجلاله وعند من جملة شریبا  
هو موافقة الغرض والفتح مخالفه ذلک وقیل بحسن عبارة عن کون الشئ مطوب البوجه وولفتح عبارة عن کونه مطلوب العدم وفي تحقیق بحسن  
والفتح وکونها عقليین او شرعیین کلام طویل لنا ولا شعور لیس بهما موضع تقریر بشم ان حسن المامور به من قضایا الشئ لا من موجبات  
الانته لان هیئته الامر تحقیق فی الفیج کالغفر والسفد والعبث کما تحقیق فی الحسن الایر می ان سلطان الجابر اذا امر اناسا بالمال انسان  
او نفسه بغير الحق کان امر حقیقه حتی اذا خافه المامور ولم یأت بما امره یقال خاف الطرف لطان الا ان الامر لما کان طالب المامور به بالکد  
الوجه حتی صار واجب الاقدام علیه والشارع حکم علی الاطلاق انتمنی الامر انصا در منه کون المامور به حسنا لانه لا یلین بالحکمة  
طالب ما هو قبح بکد الوجه قال الله تعالی ان الله لا یلهی بخلق شئاً و قال جل جلاله وینهی عن الفحشاء والمنکر فذل الامر منه علی کون المامور به  
حسنا والعقل آله یعرف بها الحسن لانه موجب له بنفسه اذ لو کان حسن المامور به بالقتل لما جاز ورو و النسخ علیه لان الحسن العقل لایر و علیه  
التبذیل بحسن شکر المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تعبیته الشرع والعقل یدرکه الحسن فی بعضها فی ذاته  
و فی بعضها فی غیرها فان قیل الفعل عرض وانه صفه الصفه لا یقوم بها الصفه فکیف ینبع وصفه بالحسن والفتح والوجوب حقیقه والیفنا  
الفعل قبل الوجود یوصف بکونه حسنا و قیماً وواجباً وحرماً والعدم لا یقبل الصفه حقیقه فلنا هذه صفات واجبة الی الذات کالوجود مع  
للوجود والحدوث مع الحدیث والاعراض الواحد الذی یوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فیهذه مثلاً  
راجعة الی الذات لا معار زیادة علیها ولان الفعل یوصف بانه حسن وقیح لدخوله تحت تحسین الله تعالی و قیسه کما انه یوصف بانه  
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالی لانه محدث قام به لان ذلک المحدث محدث ینتمی الی حدوث اخر یعود الی القول  
لما ان لاضایة لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافیة واسما رسیة والصفات الاضافیة لیست بزمان قائمة بالذات ویکون لهذا  
موضوفاً علی الحقیقة وانما یتقنی وجوده یمیز علقه یمیز الصفه والموصوف والاسم والمسمی کما فی فقه الاب والابن والابن فالذات  
موضوفاً بیهذه الصفات حقیقه لا مجاز وان تمکن الابدوة والبنوة والاخوة حیاتی قائمة بالذات زیادة علیها ثم یوصف المحدث ومه هذه  
الصفات علی الطريق الاول والثانی مجاز لان صفات الذات لا یتصور قبل الذات وکذلک الاحداث لا یتحقق بالعدم الاحالة  
الحدوث وعلی الطريق الثالث علی سبیل الحقیقة لوصف المحدث بان معلوم هذا کور و غیر عند کذا فی المیزان قوله المامور به نوحان حسن  
لعنی فی عینه وحسن لعنی فی فیرو والذی حسن لعنی فی عینه نوحان ما کان المعنی فی موضعه کالمصلوفاً فانها یتبادی بافعال وافعال  
للتظیم والتظیم حسن فی نفسه یمیز فی صفته الحسن حسن المعنی فی عینه ای التقف بالحسن بحسن ثبیت فی ذاته وحسن المعنی فی غیره ای التقف  
بحسن الحسن ثبت فی غیره والتقسیم الاول منقسم علی قسین ما کان المعنی اللام بحد ای المعنی للذی التقف به المامور به بحسن فی موضعه  
من غیر نظر الی واسطة کالمصلوفاً فانها یتبادی بافعال وافعال وضعت للتظیم تقدم الافعال فی الذکر علی الاقوال لان بنی المصلوفاً  
علی الافعال الا تری انها تجب علی القادر علی الافعال ودون الاقوال ولا تجب فی مکس ثم یتقام العبدین یدعی الرب و اخما یلیین  
علی المثال صار فطرته الی الارض لتظیم له فی نفسه ثم اعتقا به بالمرکوح زیادة فی التظیم ثم الما فی السجود به تنائیة فی التظیم بوضع  
اشرف اعضائه علی التراب وکذا الکلیب والشباب وتلاوة القرآن والتسبیحات وسائر اذکاره مصلوفاً تدل علی انها

التعلیم والباقی فی النفسیة والتقدیس وبقی اليهود فی الظہار البودیة والمسکنۃ فی القہ فثبت ان افعال الصلوۃ واذکارہا جمیعاً من غیر  
 التعلیم والتعلیم اللہ تعالیٰ حسن فی نفسه لانه من باب الشکر وشکر النعم واجب عقلاً والایمان من ہذا القسم ایضاً بل ہو اعلیٰ درجۃ من الصلوۃ  
 لان حسنہ لا یجمل السقوط بحال بخلاف الصلوۃ و لہذا قدم الامام محمد الاسلام ذکرہ علی ذکر الصلوۃ الا ان الشیخ لم یذکر ہہنا اعتماداً  
 علی ذکر الصلوۃ فانه لما ذکر ان حسن الصلوۃ یعینہ فیہ ان الایمان بهذا الوصف اعلیٰ قوله الا ان یشعر فیہ احدی احوال الصلوۃ  
 کما راجعہ الی التعلیم لے الا ان یشعر فیہ وقتہ کالصلوۃ فی الاوقات المکررہ و کما دار الفرض قبل الوقت او غیر  
 حالہ للصلوۃ فی حال الحیض والنفس ولحدث والجنابۃ فان ہذہ الخاتہ لیت بصاحبہ للتعلیم لفقہ شرط و ہو الطہارۃ و کذا حکم سائر  
 الشرط فی شہدۃ شریعہ ہذا العارض فیعیب حراماً قوله واما التعلیم بالواسطۃ بما کان المعنی فی وضعہ کالزکوۃ والعموم والجمع فان ہذہ  
 الافعال بواسطۃ حاجۃ الفقیر الفقیر واشتہا النفس وشرف فی المکان فغضبت اعناء عباد اللہ وقرہودہ و تعظیم شعائرمہ فصار  
 حسناً من العبد للرب عزت قدرتہ ثلاثاً معنی لکون ہذہ الوسائط ثابتہ بخلق اللہ تعالیٰ مضافۃ الیہ و ہو القسم الثانی من التعلیم  
 الاولین فالزکوۃ صارت جنتہ بواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر لانہا ایتاء جز مقتدر من الصواب الخیر للفقیر المسلم الذی لیس بہا شیء  
 ولا مولاہ ولا یتیم ہذا العمل الا بواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر الذی ہو من خواص الرحمان فصار جنتہ بہذہ الوسطۃ لانہا  
 لان تملیک المال وتنقیصہ فی ذاتہ اذا عتہ ہی حرام شرعاً ومنوع عقلاً والعموم صار حسناً بحصول قمر النفس الامارۃ  
 بالسوء التی ہی عدو اللہ وعدو کبکاجا فی الجزاء تعالیٰ اوحی الی داؤد علیہ السلام عاد نفسك فانہا انتصبت لعداۃ فی  
 وقال علیہ السلام احدی عدوک نفسك التی بین جنیک ولہذا کان الجہاد مع النفس اقوی من الجہاد مع اہل الحرب حتی سخی  
 الجہاد الاکبر فی قوله علیہ السلام رجنا من الجہاد الا صغر الجہاد الاکبر فصار حسناً بہذہ الوسطۃ لانه حسن فی ذاتہ لان  
 تجویب النفس ومنع نعم اللہ عن ملوکہ مع النصوص لیسہ لبا لیس بحسن والجمع صار حسناً بواسطۃ انہ زیارۃ امکنۃ مغفلۃ  
 عظمہا اللہ تعالیٰ وشرفہا علی غیرہا و فی زیارتہا تعظیم صاحبہا فصار حسناً بواسطۃ شرف المکان لالذاتہ اذ قطع المسافۃ  
 وزیارتہا ما کن معلومہ یساویان سنی ذاتیہما سفر التجارۃ وزیارتہا البلاد غیر ان ہذہ الوسائط ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار  
 للعبد فان الفقیر الفقیر لیس بمستحق عبادۃ اذا العبادۃ لا یشتمقہا الا اللہ تعالیٰ وحاجۃ الی الکفایۃ ثابتہ بحق اللہ تعالیٰ  
 جل جلالہ بدون اختیارہ قال اللہ تعالیٰ وائتہ ہوا غنی واقنی اسی افقر فی قول والنفس لیت بجاہتہ فی صفیہا بل سی  
 مجہولۃ علی تلک الصفۃ کالنار علی صفۃ الاحراق ولہذا لا یلازم احد علی المیل الی الشوات ولا یلک عنہ یوم القیامۃ ولا یتقال  
 لما لم یکن النفس جانیۃ فی صفیہا کیف استحققت القہر لانا نقول انما وجب قہر لہا لفتہ ہوا بالملایق المرر فی البلاک  
 بسبب متابعتہ ہوا لکما ان التباعد وجب عن النار احتراز عن البلاک وان کانت مجہولۃ علی الاحراق غیر فتمارۃ فیہا  
 وکذا قتل الحیث والعقرب وسائر الموزیات جائزہ وان کانت مجہولۃ علی الایذار غیر جائتہ فی ذلک احتراز عن الضرر البیت  
 لیس بمستحق للتعلیم بنفسہ اتم ہو حجہ کسائر البیوت بل یجمل اللہ تعالیٰ یاہ مغفلہ وامرہ ایما تعظیمہ ولما ثبت ان ہذہ  
 الوسائط ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار للعبد کانت مضافۃ الی اللہ تعالیٰ وسقط اعتبارہا فی حق العبد فصار جنتہ  
 لاعدادات حسنۃ خالغہ من العبد للرب بلا واسطۃ کالصلوۃ ولذلک شرطہا الایلیۃ الکاملۃ فلا یجیب علی العبدی کالصلوۃ حسلاً فان

لما في رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة بيننا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اراد  
بالواسطة بيننا ما يتوهم ثبوت الحسن للمأمورية عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى لما ثبت بانها  
الحسن لغيره والصلوة تعظيم الشغل في حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس  
وجنته المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حال اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك  
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد  
التقويم قوله وحكم بدين المؤمنين وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اسي الحسن لسني  
في عينه ولما تحقق به واحد وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اسي بالاثبات به او باعتراض ما يسقط بعينه اسي لانه اثر في  
استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوها وهو اختار عاديا وجب ان يعرف انه لا يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى بقاء كالوضوء والسم  
الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد  
الوجوب بالعارض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب  
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او  
باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر  
صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالتقضي الى التقضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لسني في غير نومان

بالقسم الاول نومان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على البيت الحرام  
وافاقته الحمد وفان فانية من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزيح عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول  
ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المأمورية لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده  
حصول المأمورية لا بفعل مقصود السعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك  
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي وفعل اقدام وليس في ذاته حسن  
وانما حسن وصار مأمورية لافاقته الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غير البيت اثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة  
لا يتبادى بالسعي لوجبه بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كاملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول  
في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالامور به من غير حاجته  
الى فعل مقصود كالصلوة على الميت والجماد وافاقته الحمد وفان صلوة الجنائز ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث  
كما ذكرنا لقا حتى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة  
عليه قبيحة منهيبا عنها قال الله تعالى ولا تقفل على احد منهم مات ايا الآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غير مقصود هو قضاء حتى الميت  
المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تغذيب عبدا لله وتخريب بلاد و ليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
الا ذمي ببيان الرب ملعون من هدم بياض الرب وانما صار حسنا بواسطة كذا الكافر فانه لما صار عبدا لله وتسلمين وتقدم الى محاربتهم  
مشروع الجهاد اعداءا للكلية وقهر لهم واعزازا للدين المحتى فكان حسنا لغيره وكذا افاقته الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تغذيب

العباد وایضا وسم کا بعباد وکنس اصارت حسن بواسطۃ الرحمہ من العاصی المفیضۃ الی الفساد وبادیتہا الی بحسب حیاتیۃ  
النفس و المال والعزیز والنسب کما ت حسنۃ لیسر لکن المعنی الذی شرع الماسور بہ لا جملہ فی هذا القسم یحصل بنفس الایمان  
بالماسور بہ فان قفسا حق المیت واعلا الدین بقسمہ امدائیہ والرحمہ من العاصی یحصل بنفس الصلوۃ وایضا واثباتہ کحدود  
من غیرہ یوقف علی فعل اخسہ کما ان بذالقسم فی کونہ خشنا لیسر ودون القسم الثالث لیسرہ باحسن لیسرہ من وجہ کما ان فی  
مقابلۃ القسم الثانی فی فاء حسن لیسرہ مشبیہ باحسن لیسرہ و ہذا القسم حسن لیسرہ و مشبیہ باحسن لیسرہ وانا اخبرت الوسائط و ہی السلام  
المیت وکفر الکافر وارتکاب النہی منہ لیسرہ دون الصوم ولفظہ لیسرہ لانہا وان کانت بتقدیر اللہ تعالیٰ و مشبیہ فی ثبت  
باعتبار العبد وستمہ عن ظهور اعبیۃ فوجب اعتبارہ با و اذا اعتبرت کانت العبادة حسنۃ لمعنی فی غیرہ لان العبادة تتم بالعباد  
لرب عززت قدرتہ فیکون الوسائط العبادۃ الی غیر اللہ تعالیٰ لیسرہ فی فعل العباد وصورۃ ومعنی بخلاف تلك الوسائط فانہا  
ثبتت بفتح اللہ لا صغ لا مبد فیہا فقط اعتبارا فیتیت العبادة حسنۃ من العبد للرب بلا واسطۃ قوله وحکم بین النعمین

واحد ایضا کما ان حکم النعمین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العبد و سقوط بسقوط العبد واحد ایضا  
کما ان حکم النعمین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العبد و سقوط بسقوط العبد حتی و سقطت  
الصلوۃ بحیض او نفاس او غیرہا بسقط وجوب الوضوء و کذا حکم السی حتی لو نقل من الجامع مکرر بعد السی  
قبل اداء رکعتہ ثم علی منہ کما السی وایضا عامہ ولو حل مکرر الی الجامع او کان متکلفا فیہ فعلی الجمعة سقط اعتبار السی  
ولایتمش لعدم نقصان فیما هو المقصود وان سقطت الجمعة عند مرض او سفر سقط السی و کذا حق المیت حتی سقط  
یبارض سقطت الی اختیارہ من مینی او قطع طریق سقطت الصلوۃ عامہ و کذا اذا قام بہ الولی سقط من الی یقین بحصول  
المفقود و کذا اذا تم تشکیر شوکۃ الکفار باقتبال مرة لم یسقط الفرض و وجب القتال ثانیاً ولو تصور اسلام الخلق من  
آخرہم یسقط فہم القتال وان کان ذلک خلافاً لخبیرہ فان النبی علیہ السلام قال لمن یرج هذا الدین قایماً تقتل علیہ  
عنایتہ من السلین حتی تقوم الساعة

و فحصل فی النہی النہی فی الائمة المنع زمرہ البیتۃ لامتثل لانه مانع من التبعی و فی اصطلاح اہل الاصول ہوا استدعا ترک الفعل بالقول  
من وجودہ و قیل ہو قول الفاعل غیر لا تفعل علی منبیل الاستعمال و قیل ہوا مقتضا کت من فعل علی جہۃ الاستعمال و ہذا العبارات  
بعضاً قریبہ من بعض و لیسرہا فیہا من الاختلافات فاذکرنا فی هذا الامر الامر ثم صلیۃ النہی وان کانت متروکہ بین التیمیم کقولہ تعالیٰ ولا تدع  
الزنی والکراہتہ کقولہ تعالیٰ و ذر و البیع اذہ لہا لا یتابیوا و التحقیق کقولہ تعالیٰ ولا تمدن حبیبک الایۃ و بیان العاقبتہ کقولہ تعالیٰ  
ولا تحسبن اللہ فافلا عما یصل الظالمون والا غار کقولہ تعالیٰ الا تلحقن الی نفسی و الباس کقولہ لا تقنذوا الیوم والارشاد کقولہ تعالیٰ  
لا تساروا من انبیا وان تبدلکم فتوکلوا و لعلہ کقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقنذوا اللہ و اب کرامی فی مجازہ فی غیر النجیم والکراہتہ  
بالاتفاق فاما الکلام فی انہا متیقنۃ فی التحذیر ذون الکراہتہ او علی العکس اذ شترکتہ بینہما لا شترک الالفاظی او المعنوی  
و موقوف فعلی ما تقدم فی الامر من الربوبیۃ والتمت ارکذا فی عامۃ نسخ الاصول ثم موجب النہی منہ بالمسور وجوب  
الانتہا عن مباشرۃ النہی عند لانه حسنۃ الامر کما ان طلب الفعل بالمانع الوجہ مع بقا اختیار النما طلب یتحقق

[illegible]

في الطريق فانه من والا خال السعة يوجد ان البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النسي عن الصلوة في الارض المنصوبة متعلق بشغل  
 الارض حقيقة ودون معنى بجار قابل للملك اذا اشغل يوجد بان الصلوة والصلوة توجد بدون اشغل وكذا النسي عن الوطى حاله كغير  
 متعلق باستعمال الارض وبمعنى مجاز للوطى غير متصل به ومنعنا ثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يغير الحكم على هذا النوع عا  
 يكون صحيحا شرعا بعد النسي بالاختلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء وجب للمالك من غير توقف على التفتيح نادى المفترض بالصلوة  
 في الارض المنصوبة لان التفتيح كما كان باعتراف مجاز للنسي عن غير متعلق به ومنعنا لورثته ان لا يشرع له اصل ولا نصف فاجب للمالكية دون الفساد  
 كالتصاخم اذا ترك الصلوة يكون عليه بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يوجب ترك الصلوة في انفساد اصل الصوم ولا نصف لانه مجاز للصوم  
 غير متعلق به ونصف لخصا لى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا والى ان النسي عن الوطى في كبحض المعنى مجازا قلنا ان وطى في حاله كبحض كالميلما  
 للمعنى الامل لغيره في افاطامه لما استرجعت باخر لان حرمة المعنى مجازا قبل الانسكاك فلا يمنع عن حدوث اسكل كما لو ثبت حرمة المعنى  
 ونثبت به احصاءه الوطى المعنى اذا استزوج امرأة ووطى بها في حاله كبحض المعنى كالميلما في حاله الطهر حتى لو زنى بعد  
 ذلك كان احدى الزم دون اجماله لئلا يترك او لا يترك الا بطلان الحيض اصبحت القذف حتى وجب له على قاذفه بعد الوطى كذا في بعض  
 وهذا القسم في مقابلته السعي والطهارة قوله وما اتصل به المعنى نصفه كالميلما الفاسد يوم يوم اخر المعنى النسي في مقابلته السعي  
 المعنى الموجب للتفتيح بحيث صار منعه لانه يصور انفسكاك عنه كالميلما الفاسد يوم يوم اخر المعنى النسي في مقابلته السعي  
 كما لو بطل العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بانحرافه فيه مكن ان البيع من المولى في محله فلا يكون فيجاء به لكونه  
 اتصل به بالوجوب محض على وجه ما وصفنا في بيع الرقابا بشرط افضل الذي فاقته به المساواة والمشرطه بوجوبه كبحض المعنى  
 وكذا الشرط النفس وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للعتق عليه مومن الى الاستحقاق في معنى الرقابا لانها  
 عن فضل خال عن ارض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذا التناهي فانما حكمه الفضل او الشرط اذا دخل فيه ماسرته حقوقه فكان كونه  
 فياشره الى التمسك لكان التصرف ولا محاد ولا يابى العاق فلا يزوج اصل المشرعية ولكن فاقته به المساواة والمشرطه بوجوبه كبحض المعنى  
 هو الخلل الذي يمكن في الثمن اذا انخرطت بمقتضى ما وجب بالاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وسلمها او ثمن البيع بزيادة  
 الوصف فيفسد به البيع ولا يطل في يوم يوم اخر المعنى الموجب للتفتيح وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصف فان الصوم هو الاساس  
 المقطعات التامات بها راسع القيمة وهو في نفسه ولكن في بيع بمعنى اصل الوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عديد في اذ الوقت  
 داخل في تعريف الصوم وكان انخلل الصاد فيه من قبل الوقت بمنزلة الوقت لا فلا يفسد الفكاك عنه ولما صار المعنى الموجب للتفتيح في هذا القسم  
 بمنزلة الوصف كان اشدا اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فاجبنا المشرع كما وجب لك القبح الكرامة فيها  
 تقدمه ليكون احكاما ثابتا بعد دليله قوله والنسي عن النسي الافعال كحبة يقع على القسم الاول النسي عن الافعال الشرعية يقع  
 على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه يفسد الى القسم الاول لا بدليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النسي  
 في انفساد القبح حقيقة كما لا مرني اقتضاه احسن فينصرف - طاعة الى الحاكل منه كالا مرائي النسي المطلق انخال عن القرنية الدالة  
 على ان النسي عنه قبح امينة او غيره عن الافعال كحبة وهي التي تعرف مساواة لا يتوقف تحققها على الشرع كالا زنا والقذف في ثوب انحراف  
 اى كميل على قسم الاول وهو القبح امين بل خلاف لان اصل ان ثبت القبح باقتضاء النسي فيما اضيف اليه اى لا ينال لم يفتن اليه فلا يترك

هذا الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لا يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفه القبح لا عند وجوده فلا يتبع وجودها بسبب القبح إلا إذا قام  
الدليل على خلافه كالنهي عن البطي في حاله السجود عن اتحاد الدواب كراسي أو شيء في فعل واحد ونحوه بان الدليل قد دل على أن  
عنها المعنى الأسمى والمشتق العيني من الأشياء والنهي ليس المطلق كما ذكر إذا ورد عن الأفعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها  
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات لقبح على القسب الأخير منه الذي يكون القبح  
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى النسي عنه بعد النسي شرعا باصلا عنه وان لم يكن شرعا عليه معفو قال الشافعي رحمه الله تعالى النسي أثر  
النسي عن قرينة ينصرف إلى القسم الأول وهو الذي يكون توجعا لعينه في البابين يامى النوعين هما الأفعال المحكية والشرعية حتى يبقى  
النسي عنه شرعا والبعد النسي عنه أصلا حسبا كان أو شرعا لا بدليل الاستقار يستعمل أن يكون إجمالا المذهب في الصوتين  
أي النسي عن الفعل المحسب يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالنسي عن قربان أو الحلف وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغيره  
على بقا المشروعية لا بدليل كالنسي عن بيع المضامين والملاهي وصلوة أو حنك ومنه النسي عن الفعل المحسب الشرعي يدل على القبح في عين  
عندنا ونفسا مشروعية لا بدليل كالنسي عن طمأ السخا في البيع وقت النداء يستعمل أن يكون إجمالا يزيد وهو الظاهر للمالك السوق عليه  
أصلا أن النسي المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عند أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله عليه  
وهو الظاهر من نذيريه والمذهب بعض المتكلمين وعند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي  
كالغزالي وأبي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والعالمون بأنه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب أصحابنا إلى  
أنه يدل على الصحة ومذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان الفساد أو تسمية الصحة  
الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا المقصود وعند المتكلمين عن صحة الأمر شرعا حسب القضاة أو لم يوجب صلوة  
لكن أنه متطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة الأمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء كما هو مذهبنا  
للقضاة وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتيب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للمالك أو البطلان فمخاذه في  
العبادات عدم سقوط القضاة بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا لسيادة الأحكام على مقابلة  
الصحة وأما الفساد وفقدان البطلان عند أصحاب الشافعي وكل إجماعا عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث سغاير للصحة والبطلان  
وهو ما كان شرعا باصلا غير مشروع بوصفه على ما سألنا به أو ما علمنا عنده عندنا يطلق أيضا على مقابلة الفساد كما يطلق على مخالفة البطلان  
فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمخاذه بأنه مشروع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس مشروع أصلا بخلاف الفساد فإنه مشروع باصلا دون وصف  
فالنسي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصلح لاسقاط القضاة في العبادات كما إذا نذر صوم يوم  
فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشروع بوصفه وكان شرعا باصلا فحكمه الفروع لا  
بالكلام أقساما كالخبر والاستبنا فالأمر والنهي وكل واحد منهما موجب أصلا لا ينعكس عن نفي أصل الموضع والعمل تحقيقه كل واحد منهما  
هي الأصل والنهي في اقتضائه القبح حقيقة كالأمر في اقتضائه الحسن أي حقيقة النهي شرعا أن يكون مقتضيا للقبح في عين النسي عنه كما أن  
الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عين الأمر لا بد من ضرورة حكمية الأمر والنهي لا شرعية لا تقتضي القبح كقبح  
القائل كما لو قيل أمر الشارع الحقيقي كحرم مكره النافي من الدارات الحقيقية ثم لم يكن حقيقة الأمر واجب حتى أن حقيقة حقيقة حسن الباطل



لعينه الغيرة الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لعينه الغيرة الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال والناس  
 موجود من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عند كماله من جانب الحسن  
 فكان هذا هو الموجب الاصل في وجوب القول به واذا ثبت ان حقيقة القبح في عين النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروطا بالنسي لان ادنى  
 درجات المشروع ان يكون باحاطة مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروطا بكان النسي عن نفسه  
 بمنزلة فتمتج الى بقا تصور بعد النسخ قول ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب لعل بسبب مشروع الاتقي سببا او حكم  
 مشروع عام مع وقوع النسي عليه فاما ما هو جازا شرع راجعا في فعل حرمه بسبب كالعقاص جواب عما يرد نقضنا عليه ان لا يلزم  
 على ما ذكرنا ان النسي عن التعريفات الشرعية يقتضي رفع الشرعية الظاهر فانه تعريف من عنده محذور عنه وقد اختلف بعد ما ما فيها  
 سببا للفساد التي هي عبارة ولم نستخدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التعريف الموضوع حكم مطاوع شرعا كالبيع للملك في  
 النكاح الحل الذي يبق سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا الظاهر ليس تصريف موضوع حكم مطاوع شرعا بل هو احرام فانه منكر من القول ودر  
 وانما قائما وجبت جازا لثبات الجبرية وبثبوت دسنة الخط في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها ايجابا بل يجوز ان يفتقر كما  
 القتل العمد فانه محذور شرعا اذ وجب القصاص جازا وبثبوت دسنة الخط فيه لم يخرج من ان يكون صاحبها ايجابا بل هو المورث في ايجاب  
 فكذلك الظاهر ان يوجب قوا في فعل حرمه بسبب ما يقتضيهما او حتى من قال بان لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النسي يدل على  
 التكرار والتحريم ففتنا اما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة والفساد فلهذا شرطنا  
 ضرورة ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد  
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد فلهذا شرطنا ما لا يفسد  
 سببا للملك لا يكون متاقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قول ولنا ان النسي يرد بعدم الفعل فلهذا شرطنا ما لا يفسد  
 وكسبه فيتم التصور ليكون العبد مثلي بين ان ياب عن اختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم  
 في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى تبعية حكم الجور تحقيقه على وجه يطل به اوجبه اقتضاه بل يجب العمل بالاصل  
 في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيبصر شرعا عابا صله غير مشروع بوجهه فيفسد فاسد مثل القبح  
 من الجور سريانه ان السد لعل اتي على عباده بالامور والنسي يبار على اختيارهم من الظاهر بالاتيهار بالانتهار عما انى باختياره فلهذا  
 الجنة بفضله ومن عصاه تبرك الاتيهار بالانتهار باختياره استحق النار لبعده والاتيهار بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عن نفسه  
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجب حتى يبقى العبد مثلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكتف عن فعله بابتغاء عن تحقيق الفعل  
 مجازا فيكون عدم الفعل ضارا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليد ان الفعل لم يبق مستعبر الوجود شرعا  
 كالنسخ الى بيت القدر من محل الاخوات لم يبق مشروعا واما بالاشارة فالتناع العبد عن ذلك على عدمه في نفسه لعل في رتبة  
 ولهذا الاثبات على الانتناع في النسخ والظواهر ان من منع عن شرب الخمر فلهذا يثار عليه ليلان العبد يثار على اتناعه ولو اتنع فلا  
 لا يجد الاثبات عليه لان اتناعه عنه يثار على عدمه ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضيه تصور ايضا ما مرفان لكن اجمع بينهما  
 وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل الحسن لمن اجمع بينهما لان وجهه لا يمنع بسبب القبح فاما التعريف الشرعي فلا يمكن

فيما يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب النحوم اوجانب التصور فقلنا مترجح جانب التصور  
اول من وجوه احد بان التصور هو الموجب للاصل للمنى انه تورعوا وشرعنا اننا فلا نمتنع من لازمة واتمنى يقال نسيته فانتوى  
كما يقال امرته فامر واما عرفا فلا نمتنع ان يقال للماعى لا تبصر واما شرعا فلا قلنا ان يتحقق الاستلزام بين القبح ليس كذلك بل هو  
مقتضىاته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذى لا وجد حقيقة بدونه شرعا وعرفا ولا بد من اعتبار ما هو بدونه وهو ثابت شرعا  
ونابها ان قد امكن اعتبار جانب القبح من اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع بين الامرين من وجوه مع اعتبار  
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودى الى البطلان حقيقة المنى لانه  
ينفذ بصير لى وهو غير النى صدا حقيقة وفى البطلان المتقضى البطلان المتقضى ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته فى عين المنى منه عاملا على  
سوء موضوعه بالنقص وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق المنى مع رعاية مقتضاها فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد  
من امر الشارع ونهيه وجوب الائمة وجوب الاتحاد لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف الماد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل امكن فكان معنى  
قولنا يراى به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراى به عدم الفعل فى وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراى به عدم  
الفعل فى حق من علم احد لقائى منه الامتناع عن جهالة المنى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من المنى وجوب الاعتناء لاحصوله من  
الامر وجوب الاتجار لا وجود المامورية والاول هو الوجه فيتم التصور الضمير المستكن للمنى اى يتوقف صحة على صحة تصور المنى عنه بان  
يكفى عنه اى ينتج عن المنى عنه هو الحكم الاصل فى المنى اى كونه عدم مضيا الى اختيار العبد هو الموجب الاصل اذ لو كان المنى عنه  
متصورا لوجوده هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح المنى عنه فوصف قائم اى ثابت بالمنى للمننى عنه لانه قائم حقيقة المنى لانه من  
القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى المنى حقيقة حكمه اى لاجل تحقيق الحكم المنى هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق  
اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ماوجب القبح اى اثباته واقضا وهو المنى لما قلنا انه يصير عاملا على  
موضوعه بالنقص لان مقتضى جند بصير لى عاملا على فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صفة بل يجب العمل خراب عن قوله فلا يجوز تحقيق  
اى يجب العمل بالاصل وهو المنى فى موضوعه وهو ماورد المنى فيه وذلك بالقبح مشروطة ليدفع المنى على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو  
القبح بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف المنى عنه لا الى ذاته فيصير اى المشروع المنى عنه  
مشروعا باصلا اى فى نفسه غير مشروح بوصف الاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصف مثل الفاسد من الكجواهر كجواهر معرب كجواهر  
واكراد منه منها ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذ ابقى اصلا وذهب لمعانها وبياضها واصفرت  
وكذا يقال بحسم فاسد اذ ابقى اصلا وتغير وصفه بان خزن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروح باصلا غير مشروح  
بوصفه وفى بعض الشروح الفاسد من الكجواهر مابقى متبقعا باصلا كعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متبقعا  
اصلا يقال للحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للعدا كالحكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية العدا يقال له حكم باطل وذكر الواجب  
السما فى فى القواطع فى جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروح وجوده بامر من يفعل العبد وبالطلاق الشرح  
فى المنى انتهى المطلق الشرح فلم يبق مشروعا فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصير المنى بناء عليه يتبين ان العبد  
بالصوم مامور به وليس فى وصلة الانية والامساك فاما اعتباره ومسيره عبادة لمفوض اى الشرع لا

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته موصوفاً بالزال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل موصوفاً بالنظر في زوال الاطلاق الشرع  
وكان موصوفاً بالنظر في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النسي وتحقق ولذا لو ارتكبه كان عامبياً مستحقاً للعقاب لا بقاء  
النسي عنه وايتان بما في وسقته وطائفة من فعل الصوم اذ ليس في وسقته في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجدته قال وحيدنا  
هنا الصوة والفساد حينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه اليقاع الفعل باختياره فان وقع على وقف امر الشريعة الملائمة  
صحيح والا فلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع اتحقق الاسماك حساً ومورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت كتحقيقه  
الشرعية قلت وحاصله قول في ان النسي راجع الى الفعل المتصور من العبد مثلاً لا شرعاً وايجاب عندنا لانهم ان حصل بعد يدون  
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع ليس موصوفاً حقيقة الاثر في ان  
الاسماك في ايل لا ليس موصوفاً وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه وانما كان كذلك كان صرف النسي اليه مجازاً لا حقيقة  
والنسي ورد عن مطلق الصوم يحمل على حقيقة عدم الامكان وعدم المانع بغيره ان الصوم انما صار موصوفاً بصيرته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم  
كوز موصوفاً في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة حجة فلا يسمى موصوفاً ومجاء الامجاد  
كثيرة صورة الفساد ما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بهذا النسي كانت لصحة النسي فلا حاجة الى البقاء شرعاً  
بعد ذلك فاسد لان النسي لا يعدم النسي عنه من قبل النسي في المستقبل كلام لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصوراً في المستقبل  
ليتحقق الانتساب بالنسي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاءه مشروعاً قولاً ولا تثنائي فالشروع يحمل الفساد بالنسي كما لا حرام الفساد  
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لنزول الشروعات ومحافظة حدودها إشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي  
بصفة الفساد انما يصح في الاحوال احتسبه لانه لا توجد بصفة التبع والفساد فاما الانفعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية  
للتنافي بين المشروعية والتبع فان المشروعية تقتضي بقاء واد التبع يقتضي عدمه فما لم يكن بدين اقامته الدليل على ان الشروعات  
تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال الشروع يحتمل الفساد بالنسي اسي يقبله مع بقاء مشروعية كما احرام الفساد فان المحرم ما يحرم  
جامع قبل الوقوف بعرفة فمجه حتى لو مضى على احرام لا يخرج به عن العدة فيجب عليه العتسار في العام التقابل ولكن  
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك وجب عليه اجزاء بالكتاب المخطور في هذا الاحرام ولذا لو احرم مجامع الابل  
شيعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجميع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً وان لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون النسي منه  
مشروعاً على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او جوب اثباته موجب النسي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المشي  
مشروعاً مع صفة الفساد رعاية لنزول الشروعات وبه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منكره والتبع وهو المقتضى  
في منكره بان لا يجعل التبع مطلقاً الاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النسي نهياً والنسي نسخاً لان لا يجعل كلاهما في  
الشروعات واحداً من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع باخر  
مشروع باصله وهو وجوده كونه في حمله غير مشروع بوصفه بدو الثمن لان المحرم ما لا غير متقوم فيصالح ثمن من وجه دون وجه ففساد  
لا باطلا وهو ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيةها قلنا ان البيع باخر مشروع باصله اني اخذ بعلم  
ان البيع منسأه على البديلين لانه مبادي المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع وان الثمن لهذا ايضا العقد في ان

وینشہ القدرۃ علیہ دون القدرۃ علی التمن، وینفخ العقل بملک البیع دون التمن، وذلك لان المقصود من شریعتہ الوصول الی  
ما یحتاج الیہ من الانتفاع بالایمان فان من احتاج الی طعام او ثوب مثلاً و لیس عنہ فذلک لا یندفع حاجتہ الا بالطعام علی مقصوده  
فشیء البیع وسیلۃ الی حصول المقصود لما کان الانتفاع یمتقن بالایمان لا بالاثمان اذ لیس فی ذوات الاثمان نفع الا من حیث  
اوسیلۃ الی المقاصد کانت الايمان اصولاً فی البیعات و کانت الاثمان اتباعاً لما فیہا بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبداً مبیناً  
یا مخمر کان فاسداً لکونه شیئاً و لان احداً البیدین و هو الخمر واجب الاجتناب فلا یجوز تسلیمہ و سلمہ الا انھا فی ذاتھا مال لان المال ما یمیل  
الیہ الطبع و لیکن اذ خارہ بوقت الحاجة کذا قیل و قیل هو ما خلق لاصحاب الدومی و یکرہ فیہ الشح و الغنیۃ و ہی سبب لثباتہ لانه الطباع  
تسبل الیہا کذا قول الخمر الخلیل امر متبادر مشروع و لا ینھما کانت لا مستقراً قبل التحریم و ثبت بالنص حرمة التساؤل و بنجاستہ العین  
و لیس من ضرورتھا انتفاء المالیۃ کالدين النہس و السبقرین و لکنہا لیس بتقوۃ لان التقوۃ ما یجب التناؤد بعینہ او بمثلہ او بقیمتہ لیس  
ہی کذلک و لھذا لا یجب الضمان بالانھا فصلت تناسل حیث انھا مال و لم تصلح من حیث انھا لیس بتقوۃ فلا ینع اصل انتفاء  
لان ما ہو رکن العقد و هو الايجاب و القبول مصدر من الابل معاداً لھا و هو البیع من غیر غلط فی الرکن و لانی لھل و انما غلط فی التبع  
الذی ہو جار مجرئی الوصف لہ توقف علی الاصل توقف الوصف علی الموصوف و هو التمن فصار العقد مشروعاً باصلہ غیر مشروع بوجہ  
و هو التمن فکان العقد فاسداً لا باطلاً و کذا اذا باع خمر امید معین ینعقد البیع فاسداً و لا یبطل وان دل دخول البیاع علی العبد علی بانہ  
ہو التمن لانھا یفعل فی الاتباع و الوساہل وان الخمر سبب البیۃ و ذلک یقتضی بطلان البیع کما اذا باع الخمر برام لان من اوجبت  
اسی بیع عرض بعرض مکان کل واحد منہما اتصلا صاحبہ فلذلک ینعقد فی العبد بالقیمۃ حیث ثبت المملک فیہ ما تمسک باذن المملک  
لا ینقض فی الخمر کما فی السلسلۃ الاولی بخلاف بیع بالدراسم لان الدرہم تعینت للشمیۃ بقیۃ الخمر سببۃ و ہی  
لا یصلح لذلک لعدم تقوہما فان محصل البیع مال متقوم مملوک مقدراً لتسليم و ذلک لا ینعقد البیع اصلاً و یجوز ان البیع بالمیۃ و الدیم  
حیث یصلح لانہ لیس بمال فی احوال و لانی المسال و لا ید مالاً فی دین سواسی فوقع العقد بالتمن فبطل لعدم رکنہ و ہو مبادلۃ  
المال بالمسال قولہ و کذلک بیع الربوا غیر مشروع نوعدہ و ہو الفضل فی العوض و کذلک الشرط الفاسد فی الربوا  
اسی مثل البیع بالخمر بیع الربوا و ہو معادۃ مال بمال فی احد کما بین فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضۃ غیر مشروع بوجہ  
و ہو الفضل فی العوض اسے بالفضل بقوت السادۃ الاتی ہے شرطاً ايجواز و ہو بیع کالوصف و کذلک الشرط الفاسد فی بیع  
الربوا اذا شرط الفاسد لا یقصد العقد ولا حد المتعاضدين فیہ نفع او لا یقصد علیہ و ہون اہل الاستحقاق و الربوا قد یكون اسماً  
للعقد نفس الفضل ففی قولہ بیع الربوا کذا المراد منہ العقد اسی بیع ربوا و فی قولہ الشرط الفاسد فی معنى الربوا المراد منہ نفس الفضل اسی الشرط الفاسد  
فی افساد البیع و عدم النفع من الانقضاء مثل الدرہم الزائد لان الشرط الفاسد علی ما وضعنا فی معنى الدرہم الزائد من حیث انہ فضل  
استحق بعقد المعاوضۃ فاقصد حکمہ ثم انہی سے المسلمین و ہو قولہ تعالی و حرّم الربوا و قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتبعوا  
الذہب بالذہب ولا الورق بالورق الا سیرہ لہو اراحدیث و ما رآہ انہ علیہ السلام نھی عن بیع و بشرط رد المعنی  
فی غیر البیع و ہو الفضل انما عن العوض و الشرط الفاسد فلا یندم بہ اصل المشروع لانہ ايجاب و قبول من  
اعملہ فی فحلہ و لا یختل شیئ منہا بالدراسم الزائد ولا بالشرط الفاسد فکانا امرین نأخذین علی التبعین کما یأید

لمن ثبتت به صفه الفساد او محرمه وملك اليمين بمقتضى ذلك فان صيد المحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه لم يثبت وحرمانه انتفاء  
 بها فلا كانت المحرمه لانتفاء ملك اليمين لانتفاء سببه فلو كان ينبغي ان لا ينفذ العقد لما ذكرنا ان النسي المعنى في غير ما لان الفضل  
 او الشرط او دخل فيه صار من حقوقه وكونه صفه فانه يقال بيع راجح لكان زياده ما شرع وبيع لازم وغير لازم لكان شرط  
 انحرار وبيع حال ونساء لكان الاجل ولما ورد النسي المعنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع اندسج حلال  
 جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجباً للملك ولما بقي اصله موجباً للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت  
 الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بعينه الفساد لم ينفذ سبباً للملك الا بان يتقوى بالقبض كالبنته والتبرعات فلم يثبت  
 الملك قبل القبض لتصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم التحرش شروع باصله وهو الامساك منه تعالى في نفسه غير  
 مشروع بل هو صفه وهو الاعراض عن الضيافه الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الاترى ان الصوم يقوم باوقت ولا حلال فيه والنهي حلال  
 بل هو صفه وهو انه يوم عيد قصار فساد اى ومثل البيع باخر وبيع الربا صوم يوم الخمر شروع باصله الى آخر صوم يوم الخمر والغفلة  
 وايام التشرية مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استحسان وعندنا في الشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى يصح التذرية  
 وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة ما سلك هذه الايام منهي  
 فيكون معصية فلا يكون مشروعاً الا ان كان لا يصح ادراك شئ من الواجبات بل هو بعد المشروع بعد المعنى ليعجز كالمصلوة في الارض او  
 فخرنا ان عدم ايجاز المعصية معصية وعدم بقاء ومشروعية واذ ثبت ذلك لا يصح التذرية بقوله عليه السلام لا تذر في معصية  
 الله تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا اليوم مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى بما شرع ولا مشروع  
 اولى على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلمتم تقون ايا ما سعد وداود وفيه سورة قدر النعم ما عليه الفقهاء  
 من تحمل مرارة الجوع فيعمل على الواساة اليمية وفيه انظار حكمة الشهوة السخافة والمنية للعقاب ورجوح النفس الامارة  
 بالسوء والقياد بالبطاعة مولها اى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى فتم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذيب الصوم للمواظبة  
 واليالي اعتدت للسكون والراحة فغيبت النهار لئلا يهين زيان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة يسكون على خلاف العادة  
 ولتحقق الحكم التي ذكرنا فانهم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الواجب في جعل سائر الايام محل هذه العبادة  
 واراد جعل هذه الايام محلاً لها ايضا لساواة وتحقيق حكم فيها حسب تحقيقها في ملك فمما سعى قوله مشروع باصله وهو اى اصل الصوم للاساك منه تعالى في نفسه ولا فرق  
 بين الاية العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون مبنياً منه لانه كان المعنى ليس له للاحالة الا ان ذلك انفسه قائم  
 وصار كالمعنى في بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصارت بعضا غير مشروع بل هو صفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض  
 عن الضيافه الموضوعة بل هو القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يعمل الا به فان الاسك  
 حرمه او عدم اشتتار او عدم طعام ليس باعراض بالاجمل والكيل على المغايرة قصور الصوم بدون الاعراض ولكن ثبوت  
 المغايرة بين الشئين تصور وجود واحدهما بدون الآخر ثم استوضع ما ذكره القول الا انه ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجوده  
 لانه ليس له ولا تصور للصوم بدون ولا حلال فيه اى في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت النساء  
 والنسي متعلق بل هو صفه اى يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة وتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه

يقوم به فواجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله في هذا الصبح التذرية فتد بالاطاعة والماض  
المعصية متصل بذاته علما باسمه ذكر اسي وان الصوم يوم اخر مشروع باصله صبح التذرية عندنا انه اسي هذا التذرية  
تذرية بالاطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته تشرية لما بينا وبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام  
معصية فلا يصح التذرية وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكر اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاضطرار  
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصحيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعسا من ولم يوجد منه  
ذكر الصوم الذي هو بذاته تشرية وهو قوله بعد على ان الصوم يوم اخر او الصوم غدا هذا اليوم الاخر فلا يمنع صحة التذرية لهذا اليوم  
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القنصار في وقت آخر تحصل له العبادة على الخلو من وتخلص عن المعصية  
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اداه كما التزمه كمن يبرأ من هذه الرقبة وبه عينا اخرج عن هذه باعفا لانه  
ما التزم بهذه الايام القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القنصار في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله  
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها تركا للمعصية عن ترك  
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية لمحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب  
الشرع قال لا اقلع الا بطل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شئ بحصول التلاف  
بامره كذا هذا قوله وقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باصله فاسد لم يفسد وهو ان غسوه الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظاهرا لا سيما رها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة  
فقيل لا يبادى بها الكامل اسي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروية مشروعة باصلها لان المعنى يقتضيه اشتراط  
ولا ينج في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر  
الاوقات ولا في شرطها من الطهارة وستر العورة او غيرهما المتحققا بصفة الكمال حسب مقتضاها في هذه الاوقات  
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النسي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالها او غروبها يقال ذلكت اسرا  
زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صلح نظرية العبادة كسائر الامور فاسد لم يفسد وهو ان غسوه الى الشيطان كما جاز في هذه  
الصناعة ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما تطلع بين يدي الشيطان  
وان الشيطان يزينها في عين من يعبد رها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنا  
فاذا زالت فارقتها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى لنبوة الوقت الى  
الشيطان وقربنا الشيطان ناحيته راسه قيل ان يقابل الشمس وقت طوافها فيشرب حتى يكون طلوعها بين يدي فبقيل  
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه ان يسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها  
لما كانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم اخر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فافاسدة  
بوصفها كالصوم في يوم اخر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما  
بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظن الصلوة لا تأثير للظن في إيجاد الظروف بل هو توجد

[illegible]

للبعض منه اسم الكل كالسكنجيد المركب من السكر والدار والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان ائتمل لا يسمى بسكنجيد او الصوم  
من القسم الاول للتركيب من اسما كانت متواليته فيما يشروع فيه يصير صائما مركبا للمشي عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم  
بالافساد والصلوة من القسم الثاني للتركيب من قيام وركوع وسجود فيما يشروع لا يكون مصليا ولا يصير مركبا للمشي عنه  
وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صيانتها بجل صيرورة مركبا للمشي عنه بالتقيد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع  
اذا انفرد بما انفردا احصا ان اتصال التبع بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فاعلم ان في موصوف يوم العيد لانه يلحق  
الاتصاف فلذلك لم يفسن بالمشروع ولم يتأديه الكمال الوسيط في الصلوة في الاوقات المذكورة اذ اتصال التبع بها اقل بالنسبة الى  
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصفه فلذلك لا يتأدى به الكمال ويضمن بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوفة فالتبع  
فيها اقل من التبعين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد والاتصال لان التبع فيها على طريق المجاورة المحركة كداني  
ابن الشرع قوله ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهوة وكان النكاح شرع للملك فهو  
لا يفصل عن اكل والتحريم لغيره بخلاف البيع لا يشترع للملك اليقين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع المحرم  
فيما لا يتكامل اكل املا كما اتمته الجوسية والعبيد والبهايم ولا يتقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرعا حكم شرع  
ومعها الغمان لا يشترع جبراً اعمته الفوات وشرط احكم تابع لفنار حسنا بمنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وبيان انتهى عن الشرع  
يقعنه بقا مشرو وعينه النكاح بغير شهوة فانه لم يبق مشرو عام ان منى منه بدليل تحقق حكم النكاح فيه وهو المحرمه وبدليل ان لا يوجمل قوله عليه السلام  
لانكاح الا بشهوة على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهوة ابتداء عنك كما وبقا عندنا بجمع فوجب حمل على النكاح  
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لاننا لم نكح بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه  
كقوله عليه الصلوة والسلام الا بالطهر او كقوله لا راحة في الدار ذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق  
الخبر وما ذكر انه يلزم ان يختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منفي اصله اما سقوط اسد وثبوت النسب وجوب العدة  
والهريه فلا شبهة في وجود صورة العقد في محله لا لا انعقاد اصل العقد وهذا الاحكام ثبتت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك  
ضروري يعني ولو كانت ضمنية فيها لا يمكن العمل بتحققها والقول بقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النكاح لان النكاح  
انما يوجب بقاء المشروعية فيها امكن اثبات موجبه وهو المحرمه مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع  
للملك ضروري لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرع والكرامة وعلما  
لما حكما من غير خيانة ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النكاح اذ لو لم يشترع لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السفاح باقية المشروعية  
من الفساد لا لا يفتي فشرع النكاح سببا للملك لينظر اثره الاستمتاع ولما اسي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر  
اثره فيها ودار ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخرانس ومنافضا بعد النكاح كما كانت تملك حتى لو قطع طرفه فلا اجرت نفسها او وطئت  
بشبهة كان الارش والاجرة والعقر لسادون الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النكاح المحرمه لا يمكن  
الجمع بين موجبه انتفاء بينهما محرمه ثابتة بالاجماع فيعدم اكمل ضرورة ومن ضروري عدمه حرج السبب من ان  
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروج سبب عن اثاره الشرعية مبررة ان



لمسنى النفي والبيع بكلاف البيع حيث امكن القول فيه بقرار المشقة غيبة والعمل بحقيقة النسي لان البيع شرع للملك المبيع والتحرير لا  
 اعتاده فاكمن الجمع بينهما لان التحريم ليعناد اكل دون الملك واكل في ملك الميعين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فنفوات  
 التبع عند وجوده لا يلزم نفوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك الميعين شرع في موضع اخر منه كالامانة الميوسية وفيها لا يتحمل  
 اكل اصله كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان اكل مقصودا بملك الميعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع لبيع  
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حسنة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعراف  
 لا يحض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب الحرة لانه انما انعقدوا بقى في هذه الصور لظهور اثره بعد زوال هذه العوارض فانما تنزل النكاح  
 فالاستدام ينتهي بفسده واكمن غيبته بالظهور وحرمة الظهار تنزل بالكفارة فكان منسزله من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصل  
 اليها حسا الا بفسده لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما ما كان فيه فالحرة ليست بمنعيا ولا الى غاية يمكن الظهار  
 النكاح بعد انما صح فلا يكون في الانعقاد فائدا مما لا شك فيه جواب عما يرد نقضا على الاصل المتخلف فيه وهو ان النسي عن التفرقة  
 الشرعية لوجب بقاء المشروعية فلا يفرغ غرضنا الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال المحسنة  
 اعتاد المشروعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة الغصب فانه فعل حسنة قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم  
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النسي سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسنة قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا  
 الزنا وقد قلتم بمشروعية بعد النسي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لعنة اذا انقضت الامتثال الالسبب مشروع وفيه تناقض ظاهر  
 فقال نحن لا نقول في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والسنة وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك مشروطا  
 لكذا وبينا ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عند الايل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب  
 بمقتضى ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدراهم لا استلام كسبه وديه وانما يجب بطريق العجز بالاتفاق  
 حتى لو غصبت جمانة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لمحمول العجز بها فاجب بغيره على القنات لان القنات جواز  
 بجردون القنات فكان من ضرورة القضا القيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المافات واليها لا يجمع البديل والمبدل في ملك  
 واحدة فتعفى الماتلة التي هي شرط طمان العدوان ولا يمكن اثباته لا بشرط فاذا وقعت احاطة الى اثباته يقدم شرط عليه لان  
 وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التملك على نفوذ التقى عنه ضرورة كونه شرط  
 في الحل لان يكون قوله اعتقه منى سببا للملك مقصودا وتبين بما ذكرنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع وهو ان الغصب  
 بالقيمة جبر الحق في الغائبة ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحدوده امر واجب البديل و  
 ان لم يثبت شرط بعد وجود عدم ملك الاصل اذا كان الشرع مما ثبت بالاثبات به بغيره كالامر بالاتفاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه  
 ثبت مقتضى الاثبات به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم العتق كما لو صح بالشرع ثم امر بالاتفاق فكذا انما ينزل ملك الاصل او لا فثبت  
 ثم يرتب عليه ملك البديل كما لو اتى بانه على الازالة من زمان ينج وتبين ان الغصب موجب للملك في الميعين كالبيع الا انما يجب  
 اقتضاه وشرطه انما هو شرطه لانه ثبت بالقيمة غير الا ان ثبت بمقتضى غيره ومما ثبت بثبوت الشرط وبسقط كالفاء للصاقي  
 ثبت الملك للفا صوب الذي شرطه حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه وهو ان ينج ان لو ثبت للملك الغصب مقصودا بالغصب لا يلزم عليه

عصب المديريت لا يوجب الملك فيه الغائب ان ادعى الضمان لا ان يقول به والامن ملك المصنوع منه بعد فخر حقيق القبر  
تحقيقا لشرط المشروع وبه الضمان ولما اولم يظهر المديريت لك فظهر لك سبب كان للغائب دون المصنوع وذلك لا يخل في  
ملك الغائب وبانه حتى المديريت حق العلق يثبت له بالتدبير الملك في التدبير تحت الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال الزوال كيف  
لتحقيق الشرط فيثبت بها القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول القبر في البنية  
ليست يدخل عن العين ان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين متعذر في التدبير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بهه وذلك  
عند الضرورة فحق كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الشرط فيجعل بل لا عن العين اذا تعذر ايجاد الشرط فيجعل خلفا عن النقصان  
الذي حل بهه قوله وكذلك الزوال لا يوجب المعاصرة اصل نفسه انما هو سبب للماء والسبب للولد اسي وكما ان الغيب  
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزوال حرمة المعاصرة بنفسه اصله يعني نحن لان ثبت حرمة المعاصرة بالزنا من حيث كونه زنا  
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للماء كالوطي كالحال والماء سبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للمكرامات  
الحرمات وبيان ان اصل هذه الحرمة في الوطى كالحال ليس لثبوت الملك ولكن المعنى البغضية وهو ان ما لا يدخل في ملك المالك في الحرم  
لبصره ان شأوا احداث ثبت له حكم الانسان ليقع ويوصى له ويورث وبين الواطى وبناتها لبعضية وكذا بين الموطوءة وجه الماء  
فيصير بعضها مختلفا بعضه فثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبغضية التي بين الواطى وبناتها لذلك الماء وبعضها  
واذا ثبت للماء والماء لبعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الماء اناسا استحق سائر الكرامات البشرو من جعلتها حرمة  
الحرام فثبت احرمته في حقه للبغضية اعني تحرم عليه امات الموطوءة وبناتها واما بالوطى وبناتها للبغضية استحققة التي بينه و  
بينهم ثم تعدى منه به احرمته الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليها اسي تعدى حرمة ابا بالوطى وبناته من الولد الى المرأة  
وحرمة امات الموطوءة وبناتها من الرجل لصيرة كل واحد من الرجل والمرأة لافضل الاخر بواسطة لان خبره صار جزءا منها  
اذا ولد كجاءه صفات اليها وجزوا صار جزءا منه لانه صفات اليه يتماهى ايضا فعاد الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت احرمته  
بينها والبغضية التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امات الاولاد وتوكلين  
يتبعونهم وقد اختلفت حكمكم بلعونهم ودماؤكم يداهن ثم اتسم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العاوق متعذر  
هو سبب ظاهر ففرض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ اعتدلا الا صيلا وكما ان الوطى كالحال ففرض اليه فاقيم مقامه ففعل  
من غير تفاته بينهما في الافكار اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات احرمته ايضا فكان ينبغي ان تثبت احرمته بين الوطى والموطوءة  
لما بيننا ان كل واحد منها صار بعضا لاخر والاشتماع ببعض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني وانا لك فاء لك ثم العاقلون يقولون  
عليه السلام نأكل اليد ملعون الا ما شركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامته النسلي كما سقط حقيقة البغضية في حق آدم عليه السلام  
لما المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة حرمت بينه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل واحرمته فلا يختلف حكم احرمته  
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو سبب  
بنا الوجه فيصلح ان يكون سببا لحرمة والكرامة بل اعتبار انه حرث فتكون هذه احرمته مضافة الى ما هو سبب للاحكام  
الاخرى ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان لذلك من احرمته بالبغضية ومن سبب آدم ويكون

زينة ابتداء بحرمه عليه ويوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع ونبت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث لانه  
 زنا ولد تلك، ههنا فان قيل فلو لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لما  
 وجب به احد كذا في اجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه بل من حيث كونه سببا للمحصنة يسير  
 بمخطورة يجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من ابرأ بالتحرك الى اليمين فخصي عن التحرك الى اليسار فتحرك  
 امانة فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو مند ترك المنع عنه  
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالوجهين فلهذا ههنا وجوب احد من حيث كونه زنا من  
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه بنبت وصف آخر اصل الفعل بالافقح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ما كانا شبهة  
 لك فلا يوجد خلا فيما هو سبب للحد فيجب احدهما فليكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعد الاحترار عنها قوله  
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى الطهارة ويتجدي الى سببه  
 ما قام مقام غيره لما يعمل لعل لانه اصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهرا او قاطرا فلهذا ههنا  
 يدر وصف الزنا باحرمه لقيامه مقامه لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى المحرمات الاربع وحرمة امهات  
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائهن وحرمة ابناءهن على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى  
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولما استحق هذا الولد جميع كرامات الهبة  
 التي استحقها المخلوق من ما ارشده كما ذكرنا ثم تجدي اى المحرمات المذكورة منه اى من الولد الى الطرف اى طرفيه وهما الاب  
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتجدي منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابا والواطي وبناتها لا يتجدي منه  
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلاد ابدا كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتجدي اى سببية بنوت  
 هذه المحرمات وحرمة المصاهرة والتفسير المستلكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع  
 التفسير المستلكن في تنجدي الاول لان المحرمات لا تتجدي الى الاسباب لهذا اعيد لفظة تنجدي والا لكان يكفي ان  
 يقول وآلى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه  
 والنظر الى الفرج بنسوة خلافا لابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعل لانه اصل  
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكامهم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم  
 والتعارف الختائين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج الهوى والمنفعة علمت علما من غير نظر الى اوصاف  
 نفسها وصلاحيتهما للحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في المأفادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت  
 الى وصف التراب التي هو يتلوين فلهذا ههنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد اذ هو مفضل الزنا لانه  
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبح لما ذكرنا وما دوى له عليه السلام  
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا شاعرا ان ولدا الزنا يكون اصله منصفه اعدوا الى الناس من ولد الزنا  
 كذا في الطريقة صدر الاحتجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه لا يوصف وهو الولد بذلك

اسمى بوصف احمرته في ايجاب حرمة المصاهرة اسمى قياسه مقام الولد وادبر وصف احمرته في حق هذا الحكم خاصة لانه حق سقوط احمرته

**فصل في حكم الامر بالنسي في خيرة البسالة** اختلف العلماء في ذلك اختلفوا عندنا انه الامر بالشئ يقتضيه كراهة ضده لان يكون موجبا له او ليلما عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الافتقار دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك انحرك منسوب الى التحرك ومنه السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده انحرك فاذا قيل تحرك بل لا اشترى المنع من السكون حتى كان بمنزلة قول لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا اشترى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في ذلك اسمى في حكم الامر والنهي في ضد البسالة اليه اذا لم يقصد بامر ونهي فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي حرمته عليه واصحاب الحديث الى ان الامر بالنهي نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضداد من القعود والكروع والسجود والاضطجاع ونحو ما يكون الامر بنهيها عن الاضداد كلها او قال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او ضدا لكونها مانعة عن فعل الواجب واما الندب لا يكون كذلك فكلما كان ضدا للندب غير منهي عنها لا ينهي تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل حول امر الندب نهيا عن ضده نهي حتى يكون الامتناع عن ضد الندب نهيا عن فعله نهيا عن امر بالنهي عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد فافهم كالتنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد وضد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كافي بجانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد شتم عند بعضهم لا يكون امر بالشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بالواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا التنهي عن الشئ لا يكون امر بضد التنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يلزم في ضدها ضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان هذا الحكم له في ضدها صلابة هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما المجريين من اصحاب الشافعي حمهم وذهب بعضهم عبد الجبار والواجبين جميعا الى ان الامر لوجوب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وفتنار المصنف انه يقتضيه كراهة ضده وهو المختار للفاضة الامام ابى زيد وشمس الائمة ونحو الاسلام وهذا هو الوجه من تابعهم من المتأخرين وذكر صاحب القواعد ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الائمة والواجبين وذكر عبد القاسم البغدادي انه ان الامر بالشئ لما يكون نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيئ الوجوب لا يدل وتخيير العوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة بمأمور به غير منهي عن تركها بخلاف تركها الى غيرها واحتجت العامة به

بان الامر يوجب الابطال بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم انهي فكان موجبا للثبوت  
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له انضداد لانه باشيء مما اشتغل به في امره المطاوع  
الاثر في ان لو قال غيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالمعقود فيها او بالاضطجاع او بالقيام فيزول الامر  
وهو الخروج فاما النهي فلما عدم النهي عنه بالوجه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعادام النهي منه الا بابتات ضده  
فيكون النهي حينئذ امر بعينه وان كان له انضداد لا يمكن ان يعمل امر بجميع الانضداد لان الامر بالانضداد ثابت ضرورة  
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بعينه واحد فلا يعمل امر بجميع الانضداد ثم قال بعضهم اذا لم يعمل امر بجميع الانضداد لا يمكن اثبات  
الامر بعينه واحد ايضا لان بعض الانضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالامور  
لا يمكن الا بترك جميع الانضداد وترك جميع الانضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور  
ابا بهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور  
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يخله امر به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تصريح  
بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجت لك السكون او انت مخيم في السكون كان كلاما مغتلا لان  
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتغير فيا فانه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد  
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الانضداد بان يقول لا تسكن ولا تحرك من اتى به شئت او تقول لا تقم ولا تحرك لك  
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الانضداد وقال بعضهم يعمل امر واحد  
من الانضداد غير معين لان النهي لما اقتضى امر بعينه ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه لانه  
فقد ثبت الامر بضد واحد غير معين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة واجتبت العترة بان كل واحد  
من الامر والنهي بخلاف الآخر فيضده وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لل منع فلو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده  
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع  
لا يعبر دليلا الاثر في ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالته على ثبوت موجبه وهو الطلب فيسأل لم يثبت له الا  
بطريق التعميل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيسأل لم يثبت له ولا كان  
او لم يذكر الشيخ ابو المصنف رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده  
وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه تاو واحد وهو نهى امر بها ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ  
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر فيضته مخصوصة  
وكذا النهي فلما يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه  
مأمور به فاختلفت بما رايتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس  
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يعلق بالتفسيق له من اللفظ  
ولا يلحقه ق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتلك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضده بما سكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر بغيره جعل كل واحد منهما موجبا في ضدها اذ صيف اليمن المأمور  
 به والنهي عنه ضدها اوجه فيها اذ صيف اليه ضرورة تحقق فكما انكاح اوجب الحمل في حق الزوج بعينه والحرمة في حق الغير بحكمه دون بعينه  
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بوجوبه الضد ولم يكن اختصاصها الى بعينه جعلت ثابتة بالمرئ الدلالة اذا بعينه  
 دل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما لنهي عن النافذ يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات الخطا لنافذ  
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصودا لان  
 ضرورة للغير الا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى وورد للنهي في غير النهي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه  
 ما انتاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والافتقار لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب  
 انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة متدفع بالثبات الكراهية فلما تثبت الحرمة فلذلك  
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا ان يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه كغير المراد  
 بالافتقار اليها جعل غير المنطوق منظوقا لتفصيل المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير  
 مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فذلك ثبت  
 موجب للنهي والامر منها بقدر ما متدفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعل مقتضى ذكره ان يتدفع به الضرورة وهو حرمة  
 الكلام وذكر الشيخ ابا المعين في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا  
 اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجب الوعيد على تارك المأمور به لا ريب في ضده للنهي عنه وهو التارك الذي  
 هو فعل كما هو من جميع اهل القبلة ام لا فاعلام الامر بمن غير فعل التارك كما هو من جميع اهل القبلة فان كان الوعيد متوجبا لافعال المأمور به فلهذا  
 ابي ما شئت فسمي حاجته الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجبه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك لعل التارك لا يفيده  
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرض وثبت العقوبة ولو لم يتغيره التدبير حرمة كراهية فعل تركه وليس بمقتضى عنه ولا مخطوئته اما بآية  
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان الضيق فقال او ما قال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك  
 صلوة الفرض والامتناع عن تصليته حرام لياتي عليه والكراهية لا يعاقب على فعله وعقوبته بان الضد انما يجعل كراهية وانما  
 كره الاشتغال به مفعولا لا مأمورا به فاذا تضمن الاشتغال به تقوية لاسيما في محيئته سحرهم بالنظر الى التقويت واصير سببا لتوبة الوعيد  
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل بمسببة وبسبب  
 نبيل الشواب باعتبار النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغيره قوله وقاعدة هذا الاصل ان التحريم  
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه ليعتق الامر فاذا لم يعقوبة كان مكرها كما لا مر بالقيام ليس مني عن اعتقاد  
 اصلا حتى اذا تعدت تمام لا فسد صلواته ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا  
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا لاسيما حيث تقويت الامر  
 اى المأمور به ليعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت المأمور به  
 حرام فاذا لم يعقوبة اى لم يعقوبة الاشتغال بالعدم المأمور به كان الاشتغال بالعدم كره والاحراما كما لا مر بالقيام ليعني في الصلاة

ليس من العقود بل ان الاصل والصدق اذ اقدمتم قام لم تفسد صلته متسا اعتد ولانه ثبت به ما هو الراسب بالامر ولكنه اسي  
العقد كره لان الامر بالقيام اتفق كراهته ثم ساق هذا الكلام منه شرع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم جازعوا العقد على فوات  
الماور به اليك كما يراه شيخ رحمه الله فلا يظهر الخلف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيوع على الفور بالاتفاق مثل الصوم ففوت  
الماور به بالاستئصال لعقده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموضع مثل السلفة على التراخي بالاتفاق فلا يلحق  
الضد الا عند انقضاء الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها على ما اختاره شيخه في رواية وينبغي ان لا يكون مكرها اذا لم يكن التأخير مكرها  
لعدم تاديبه الى امر جرم او مكره فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند بعضهم كالضيقة فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت  
ويكره على ما اختاره شيخه رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات الماور  
به والسخلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سره السنة قال صاحب الميزان هذا غلط  
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في حده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس  
المحيط كان من جهة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اسي عندنا المنهي عنه  
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادنى من المحرمية بدرجته وجب ان يقتضي الامر  
الثابت في ضمن النهي سنة الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بان سنة ما هو الصلح بين الفقهاء وهو  
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل  
لانه لا يخل بهذا القول نصا عن كسلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اقف  
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما دفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيجوز ان يكون للناس فيه قول على حسب العلم  
في الامر ولهذا اسي وان النهي يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المحيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباويلا  
القبص ولا السراويل ولا القمانسوة ولا الخفين الا ان لا يجيد التخليع فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من  
ليس الازار والرداء اسي كان لبسها ممرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المحيط كان ممرغوبا لبس غير المحيط انشئت بهذا  
الامر سنة لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المحيط

فوصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا معا اسي بيان الطرق التي  
تصرف بها الشرع وتثبت بها قال عامة اهلنا جزم الله وبعض اصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا انصفا  
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور  
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ليعناف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يعناف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى  
وحطية وانما بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه مثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه فليقتل بالوصف الذي جعل حله  
ويكون ذلك امارة كبشرت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشباهه متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع له هو الله تعالى  
كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز انصاف الغير بها كصفة الخلق فكان  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه من الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض بوصفات النص علامة وامارة على الاحكام

فی الفروع فیقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجازا للظہر و حکم اللہ تعالیٰ عندہ بان الاسباب كانت موجودة قبل الشریع و اعلم ان  
 سبباً وقد توجب بعد الشریع ایضا بالاحکام فی حق المجاہدین و العبدان و غیرہم ولو كانت علی الاطلاق لما تصور انفاکما عن الاحکام  
 کما فی العمل العقلیة فان الکسر لا تصور بدون الاکسار والدلیل علیہ ان العبادات لا تجب علی من لم یبلغہ الدعوة و ہذا الذی اسلم  
 فی دار الحرب ولم یمہاجر الینا ولو کان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب علیہ العبادات لیتحقق السبب فی حقیقۃ الحج من فرق  
 بین العبادات و غیرہا بان العبادات جبت لشدتھا علی الخصوص متغافل الی ایجابہ لانما عرفنا وجوبہا بالاشیاء و اما العقوبات فتضاف الی الاسباب  
 لانما حصلہ کسب العبد متغافل الیہ و بان الواجب فی العبادات لیس الا لفعل و وجوبہ بالخطاب بالاجماع فلا یحکم اضافہ الی  
 شیء اخر فالعقوبات فالواجب فیہا شیئان المال و الفعل فیکون اضافہ وجوب المال الی السبب اضافہ وجوب الفعل الی الخطاب  
 و کذا العقوبات فان الواجب علی المجانی لیس الا تسلیم النفس و تحمل العقوبة و انما وجب الفعل علی المولاة فجزان لیساق و وجب  
 علیہ الی السبب و ما وجب علی المولاة الی الخطاب لمتوجہ الیمیم حیث قتل فاقطعوا یدیهما فاجلدوہم ثمین جلدہ فاجلدوا کل  
 واحد منهما مائة جلدہ فقلہ ہذا الطریق یجزان لیساق العبادات المال الی الاسباب عندہم العباد و اما العامة فمما لولان  
 لشدت شریع العبادات اسبابا لیساق و وجوبہا الیہا و الموجب فی الحقیقۃ ہوا لشدتھا علی کما شریع لوجوب انحصار و الحمد و ما  
 لیساق لوجوب الیہا و الموجب ہوا لشدتھا فی جعل سبب وجوب انحصار و سبب وجوب الضمان الاتلاف سبب حل الوطی  
 التکلیح و کذا شریع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببیتھا باشادات الخصوص الضمان انکر جمیع الاسباب و عطلہا و اضاف  
 الایجاب الی اللہ تعالیٰ فقد خالف النص والاجماع و صار جبر یا خارجا عن مذہبہ لشدتہ و ہجامة و من انکر البعض و اقر البعض  
 فلا وجه لہ الضمان لما جاز اضافہ لبعض الاحکام الی الاسباب بالدلیل جاز اضافہ سائرہا الی الاسباب ایضا بالدلیل  
 و قولہم لو اضيف الوجوب الی الاسباب لزم ان لا یمکن مضافا الی اللہ تعالیٰ فاسد لاننا نقول لا یجوز الاسباب موجبة بذاتہا  
 اذا لا یجوز و الا لزم لا یتصور لاسن منقر عن الطاعة لکن السبب ما یمکن موصلا الی حکم و طریقہ الیہ فاخافہ حکم الی السبب  
 لا یمکن من اضافتہ الی غیرہ فان من قتل انسانا بالسیف یحصل القتل حقیقۃ بالسیف ثم لا یمکن ذلک من اضافتہ الی القاتل فی  
 وجب انحصار علیہ و کذا الشیخ یحصل بالطعام و الارواء و اما اکثر لغیا و ذلک الی الطعم و الساقی فکذا ہذا و قولہم الاسباب  
 كانت و لا حکم فاسد لانما یجملہا موجبة یجمل اللہ تعالیٰ ایما کذا لک فلا یمکن اسبابا باقبل ذلک کاسباب العقوبات  
 و حقوق العباد كانت موجودة و الے ما ذکرنا اشار الشیخ رحمہ اللہ بقولہ باسباب وجہلہا الشریع اسبابا و اما الذی  
 اسلم فی دار الحرب ولم یمہاجر الینا فانما لا تجب علیہ العبادات قبل بلوغ الخطاب الیہ لانه لا وجہ الی ایجاب  
 الا و اکر فی حقیقۃ تحقیقا و لا تقدیرا اذ لا ثبوت للخطاب شہدہ اصلا و لا اسرے ایجاب القضاء لانه منہی علی  
 الاداء و لان فی ایجابہا علیہ جبر لا اجتماع عبادات کثیرہ علیہ لطول مدۃ متعاقبہ فی دار الحرب جبر مدۃ قصیۃ  
 و نما للجنح و القصیر لندرتہ لمحق بالکثیر و سیاتیک باقی الکلام فی اثبات تقریر قولہ اعلم ان اصل الدین و ہوا لایسان بالشدتھا  
 کما ہو باسماہ و ہمنانہ و قرینہ و ہی سائر الاحکام الشرعیۃ و العبادات و المعاملات و الکفارات و العقوبات شریعہ و ہی  
 ثابتہ فی الشریع بایجابہا الشریع ای الشایع اسبابا لہا ای لشدتھا الفروع و الاصل و المراد بالاسباب العلل لانہا ہی المتوجبات



فلا يحكم ظاهر الاكل الشائع اختياره والفظا سبب لانه اهم لان هذه الاسباب هي الحقيقة امارات على ايجاب الشائع الذي هو عيب فانا لانها  
موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت صفة الاحداث لغيره  
الا ان جعل الاسباب امارات على الايجاب فيسير اعلى العباد وكون الايجاب خبايا فيضاف الايجاب اليها بما رارا الحقيقة قوله كما يجب البيت  
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولقد علم الناس حج البيت والاضافة من دلائل البيت على ما ينبغي  
قال الربا الشراء للبيت حرمه شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة بشرط ان لا يكون في حرمه من غير ما كان المكان المحرم قد زار قطعاه واحتراما الا ان اشرافه الله تعالى فيكون زيارته اعظم  
لله تعالى لانه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب ليل لانه لا ينسب اليه لا يتكرر الحج بتكرره وانه توقف  
معناه الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء  
غير جائز لا في شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن انضافه الى  
اليه مضية وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانه نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان  
شرح ادائها متفرقا متقسما على اكنة وازمنة ونقص كل ركن بوقت معين كما يخص مكان مخصوص فلم يحرم قبل وقته الخاص كما لا يجوز  
في غيره مكانه فلذلك لم يحرم طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحرم في اليوم الثاني في اليوم  
الاول ولا قبل الزيل منه ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف في سعي  
رمضان لم يكن سعيه مقادير من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر لم يسهى ولو كان طاف في شوال كان سعيه مقادير  
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها وتكرراتها  
باسبابها اي صوم شهر رمضان بشرط احوال واجب شهر رمضان فاللام للعبد فيها التفتي المتأخرون من شرائع مثل القاضي الامام  
ابن زيد والامام شمس المائنة ونحو الاسلام وصدرا الاسلام ابى اليس من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف  
اليه وتكرره بتكرره اي صوم اياما بعد دخول الشهر والصلح قبله لغيره اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المائنة المشرعي الى ان سبب مطلق  
شهر رمضان سبب في سببته الايام والليالي متمسكان بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سببا  
لانها ركنية في هذا الوقت وهي ثمانية للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيدا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصح  
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه باشهاد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون  
اذا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض لغيره بعد وجود الدليل لانه  
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو لم يبق قبل غروب الشمس لا تقع  
نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرويته فانه نظيره قوله تعالى اتموا الصلوة لذكركم الشمس فذهب القاضي الامام ابو زيد  
ونحو الاسلام وصدرا الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب  
صوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متحازا لانه الواجب في الشرائع استغناء عن كل يوم عبادة على حدة فمن  
جعله لغيره لانتفاءه بشرط وجوده والافادة بالارتقاء عند طر والناقص كالصلوات في اوقات متباينة الفرق في الصلوات  
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الغروب ويغيب بجي وقت العصر قبل ادائها الظهر وهذا المعنى فيا نحن

موجودة وزائدة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذ لا قضاء ولا تقاضا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على صفة وذلك بالطريق  
الذي قلنا لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحيث تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام  
تامة صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت للمنافي للاداء وشرا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والوجوب عن كلام شمس المأثرة  
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها ما لبعث الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام نفعها  
وكلامنا في شرف يحصل باعتبار بسببية وذلك بان يكون محلا للاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي لم يعلم يقين  
الان في جزء من الليلة ثلاثة اهل للوجوب مع المحزون الا ان الشريعة اسقطت عنه عند نقص الواجبات ونفعا للمخرج واعتبر المخرج في  
حق الصوم باستغاث المحزون جميع الشرع ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة  
تعددا وقران النية اول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقامت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها نحن  
فيه قوله الفصلية باوقات سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقات التي شرعت فيها بدليل انما تنسب اليها ينقل صلوة الفجر صلوة  
انظر وانما تذكر تكرارا لادوات وهما من امارات بسببية والعقوبات باسبابا بسبب العقوبات الجنائيات التي تقصاف اليها مثل حد الزنا  
وحد الشرب بعد السرقة وحد القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي المؤثرة في اسيماها فكانت اسبابا لها قوله الكفارة  
التي هي فاسدة بين العبادة والعقوبة بما تقصاف اليه من سبب متردد بين الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما خفيت الكفارات اليه من امر  
متردد بين خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطر وقفل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة السنية بالبحث وذلك  
لان الكفارة دارة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولاننا نكفر الذنوب نحو  
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اذا دأبنا الى من وجبت عليه ليؤد بها  
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل بياشيرة العبد باختياره الله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم  
تجب الا بجزئية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وودم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت لتمام  
فكان في اسيماها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق الماشتم به واذا كانت مترددة  
بين الامر من وجب ان يكون سببا مشتركا على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى  
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف المؤثر ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل العمد ليس المحذور  
سببا لها كما لا يصلح السباح المحض كالقتل بحق ولهمين العقوبة قبل بحث سببها ثم الا فطر عدا صياح من حيث انه يلاقي  
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائى على الصوم فيصلى سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والاشرب الخمر  
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا يجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد  
بيننا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له فكانت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من  
ان يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر اولى بوجوب قاع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه شبهة في سقوط الحمد لان شبهة الدارية  
للحمد هي التي تورث خلافي حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق  
اما وقت الجنائيات اذا الجنائيات بالافطار لا تصحور بعد التام كان الافطار قاصرا في كونه جنائيا فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الباطنة فبذلك الوجه والكان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر والامام ابو زيد في الاسرار انوار في رمضان  
 ذلك الزنا حرام في نفسه لا في المحرم الصوم وحرام الخمر وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه الحمد الذي هو معتوبه بسبب المعنى الاخر فكانت لانه  
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان النير لو لم يكن لما كانت هذه الحكمة ثابتة وانفس  
 الخطا وازمن الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورية رعى الى صيدوا الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك القسبة وباعتبار الحلال هو  
 الخطر لانه اصحاب ادبيات حرموا ما فصل سببا لما وكذا الاصطلاح مباح في الاصل وباعتبار الاحرام مخطو وافيكون متروكوا من الامرين  
 وكذا اجتمع في الامرين العقوبة منعنا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترعت في بيعته  
 عقوبة بحق فأنهم كانوا يكلفون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يثيرون ولا يثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يكلف في  
 البيعة لبعض دعي الهينا سني عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاسيائكم اى بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا انما لكم  
 اسي استنصوا من المؤمنين وخطوا انفسكم عنها والثاني ان المؤمنين الصادقة عقد مشروط بحلف بها في الخصومات وتكررها شرعا كانت  
 سبابة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الكفارة فكانت واسرة بين الامرين فيقتل بسبب الكفارة وهذا الوجه يشير الى ان المؤمنين مع الكفارة  
 والوجه الاول يشير الى ان نفس المؤمنين سبب الكفارة شرط الى كل واحد ذهب فربى من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة  
 قوله والعاملات متعلقان بالبقاء والقدور يتبعها البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالعلق وكذا العاملات مشروعة بكذا سبب  
 شرعية العاملات تعلق البقاء والقدور اى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والكفارة يتبعها اى سبب شرعها من تلك  
 علان يتبعها على كذا اى يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا  
 لما لا نقول وجود ما سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها واقترانها اليها سبب لشرعيتها وهذا امر سابق على شرعيتها فاصح سببا  
 لها وبما تذكرا المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وقرا الاسلام رحمهم الله تعالى تعلق بهذا العالم وقد رجعوا الى  
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان المذكور الالاف في سوانح السموات مشرع لطريق  
 يتاوى بها قدر الله تعالى من غير ان يحصل بفساد ولا فساد وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في الثنالب قساوا  
 وفي الشركة منيا ما فان الاب متى اشبهت تيجدر ايجاب المنة عليه وليس للزوج قوة كسب الكفريات في حمل الحملية وكذا الما طرقت لبقاء  
 النفس الى اجل غير احصائه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يد واحد وانما يتبين من  
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثنالب  
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والاميران بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 باسائه وحقا ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكن في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب منا  
 فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطة تبشير اعلی العباد وقطعا شبهة المعاند من اذ لو لم يوضح له سبب  
 ظاهر رتبها انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا لزم عليه فوضع السبب الظاهر الزا بالوجه عليه وقطعا شبهة بالثانية وحدث العالم  
 يصلح بها لوجوبه لانه يدل على العتقة والى رث وهو يدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحيانيته  
 تبيدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منتزاعا عن النقص والزلزال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله الهمة

تدبر على البعير وانما المشي تدبر على السير هذا السبيل العلوي والمركز السطحي اما يد لان على الصانع العليم ان يجبر هذا الذي ذكرنا هو  
طريقا الثاني الامام ابي زيد وما لبع فيها عامة المتأخرين قالوا المتقدمون من مشائخنا فعلا الواسع وجوب العبادات نعم الله تعالى  
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع انعم بالقيصر العقول على الوقوف على كبريتها فضلا عن اقيام شكرها  
واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السوانغ نعمه فبذلك وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد ان يخرج عن شكر نعمته وان  
سدة عمره وان طالت فالإيمان وجبت شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة  
الاعضاء السليمة والصوم وجبت شكر النعمة اقتضاء الشجوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة  
فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لحرمة فوجبت زيادته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من الميزان  
فثبت ان اسباب هذه العبادات انعم الى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالانعام  
ادار ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب بالمشي ثم ليلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان  
الوجوب بالاستيفاء لا بالامر فقال ليس الامر بالانعام اداء وجب به او وجوب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب  
في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر بالانعام اداء او ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به المشرح في ذمة المشتري ثم لا يلزمه  
الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي  
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فعلا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في  
العموم فانه مشروع فعلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب  
بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء اولم يوجد كذلك اذ كررتمس الائمة قوله ودلالة هذا الماصل اجماعهم على وجوب الصلوة  
على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليمة احيى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب  
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا  
الانعام والمجنون على يوم وليمة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية ففرقنا  
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهما بالتبديل توجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال  
ذلك ابتداء عبادته تجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول تجب رجاءية شرط القضاء فيه  
كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الا ان  
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والحائض اذا اسلم او لمغ او طهرت بعد  
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهننا ومع الوجوب رجعت شرط القضاء على  
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المنع عليه والمجنون  
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه صلاحا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقية اذ كان  
المجنون او الانعام مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سيئ الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ  
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بسببه الحكم اليه ولعلته به لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما ليعتاد الى الشرط مما زاد من ايشاع اياته كون  
 اشئ سببا فقال انما يعرف السبب اعم سببية الشئ بسببه الحكم اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وم الشروع البيت وحد الشرب وكفاية  
 القتل ولعلته به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرار تكراره لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للشيء  
 وان يكون الشئ المضاف حادوثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث لبعده واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتمييز  
 كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببا لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فانما الشرط  
 فانما ليعتاد اليه لانه لا يوجد عند تشابه العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية بحقيقة  
 ان الاضافة الترتيب فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد عرف بعدد بالمضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص والشئ  
 متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان مكررة لشيوعه في الغلمان ولوقلت جاني غلام زيد ما معرفته لاختصاصه به  
 ثم اخص من الشئ بغيره فيكون معان فاختصاص الغلام بزيد يعنى الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى الذي اخص  
 اليه بزيد في قولك زيد يعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت المسمى بسببية بان يكون كل واحد منهما  
 واجبا باضافته اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت  
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادوث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفاية القتل  
 وهذا كسب فلان وشركته والوجوب هو الحادوث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا ازمه تكرر تكراره ولان ليعتاد اليه  
 وليل قوله ولعلته به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل لازمة الشئ ولعلته به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامر  
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرار الحكم بتكرار الشئ دل على انه حادوث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر  
 حادوث متكرر فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الامر والوقت ولا يجوز ان ليعتاد الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضى  
 التكرار ولا يتجمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لبعده تصديق بدهم من مالى اذا امسيت او اذا دلت الشمس لا يقتضى  
 التكرار كما لو قال تصديق من مالى بدهم مطلقا على ما مر بانه متعين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب بمضاف اليه وان تكرره  
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل السجود والكفارات فانما يتكرر بتكرار سببا قوله وفى صدقة الفطر اسما  
 جعلنا الراس سببا واللفظ شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف المونة يبرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرار الفطر فله  
 تكرر وجوب الزكوة بتكرره كقول لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بمضى الزمان كما ان النار الذى  
 لاجله كان المال سببا للوجوب الزكوة يتجدد بتجدد التحول ويصير السبب يتجدد والوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقال لما نهت  
 الاضافة دليل سببية شرعا وفى صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما فى قول الشاعر زكوة رؤس الناس  
 بكرة قطرهم بل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من التمرية ووجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقتة وكذا  
 يتكرر الواجب بتكرار الوقت مع استحاد الراس كما يتكرر الراس مع استحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرط  
 ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس فقال  
 لما وجدت الاضافة اليها رجحنا الراس في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي عليه السلام

اجرا بحر جی المؤمن فی قوله علیه السلام او یمن تموتون اسی حکمو انہ المؤمن من حیث کونہ علیکم والاصل فی وجوب المؤمن راس جی علیہ من الوقت فان نفقة العبد والدواب یجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى الموت دون الوقت وكذلك موتة الشئ بسبب بقائه في ذلك تصوری فی الراس دون الوقت فنفرنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاتامة فی حق المسافر دام تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس فاما الراس لما صار سببا بوصف الموتة وهي تجدد فی كل وقت كان الراس بمنزلة التجدد وتقدير التجدد الموتة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء اجمالا كما صار سببا بوصف النماء اجمالا كما صار سببا بوصف النماء اجمالا كما صار سببا بوصف النماء اجمالا

النماء اجمالا لان المحول جی تكرر وجوب الزكوة بتكرار المحول فی نصاب واحد قوله وعلى هذه اكره العشر واخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فی العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج كلما بالتمكن من الزراعة اسی على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصير التجدد حكما تكرر العشر واخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب للزكوة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرت وارض خراجت باعتبار صفة النماء وان العشر اسم يجوز من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان اخرج ليقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الارض فيه فنفرنا ان صفة النماء معتبرة فی الارض كما هي معتبرة فی المال الزكوة الا ان النماء الحقيقة اعتبر فی العشر لانه مقدار بخروج من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي اخرج اعتبر النماء التقديری بالتمكن من الزراعة لان اخرج من غير غنيس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكفي فيه بالنماء التقديری رعاية بجانب القاطنة ثم ان كل واحد منها يتكرر بتكرار النماء مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالتجدد تجدد النماء تقديره انكذلك الراس في صدقة الفطر

فصل فی الغرمية والرخصة الغرمية فی احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالوعارض فالرخصة اسم لما ينبت على اعداء العباد والغرمية فی اللغة القصد المؤكد ليقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا اردت فعلة وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افضل كذا يميننا لان توكيده بعيد ورثة يميننا ويقال عرمت عليه اسی ائتمت عليه والرخصة فی اللغة اليسر والسولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر فی الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالوعارض بيان لا اصل لها لانه تقييد فی التعريف ويدخل فی هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالسحومات والرخصة اسم لما ينبت على اعداء العباد كالاذن باخره كونه الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار فی رمضان لعذر المرض والسفر وعجالة لعنهم الغرمية ما استمر على الاثر الاول واستقر علينا بحكم انه النما ونحن عبديه والرخصة ما تغیر من حصر الى سیر بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية اقسام اربعة فرض وواجب وسنة وفعل ويدخل فی هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المعنى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا ترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة ترك اكل الضب والعب بالبطيخ سنة ونقل النكاح ودنه ترك ما قيل فيه لا باس وليدیه ما ذكره شمس الأئمة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا وواجب الترك فيما يرجع الى المحل والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان الزينة لا تخلو من ان كيف جاهد ما اولاد الاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولاد الاول هو الواجب والثالث ما يخلو من ان يستحق تبركه للمامة اولاد الاول هو السنة والثاني هو النقل ويدخل فی القسم الاخير البباح ان جعل البباح من الغرام

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا  
 هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفظ لا يخلو من ان لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وبما الواجب او لا يتعلق  
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او ظاهرا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المستثناة او لا يكون وهو النفل والطاعة والتدب واما  
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو الجحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب  
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتقدريا بالعقاب وعلا بالبدن حتى كفر  
 جاحدا وليس تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اي تطلنا الاحكام فيها طحا  
 وقال عز ذكره مضاف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وتدر لها وفي الشريعة  
 هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو من مماثل  
 هو ما يلحق بالمكلف على تركه واثبات على تحصيله لانه ليس بواجب يخرج العتلة في اول الوقت والصور في السفر عنه فانما يقع  
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم  
 علما وتقدريا بالعقاب اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة اثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى  
 لو تبدل لغيره يكون كفر لانه انكار الدليل القطعي وعلا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير  
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان لغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء  
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحدا باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلته كما  
 لا يكفر اهل قبلته غير ثبت حجة روائية وان كان جائزا لغة قال الكلبيت يحتاج الى البيت شعرة وطائفة قد اكره في  
 جحيمكم وطائفة قالوا اسمي ومنه ثبت في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن  
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحدا وليس تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط  
 في اثبات العلم اليقيني ملحق بالعدوم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا ولا ساقط على المكلف بدون ان يتحمل  
 باختياره لعد العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمل عن اختياره شرح صدر او هو ما خذ من الوجيب  
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم واهم  
 ثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان العتلة وصدقة  
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن غيب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا  
 لان وليد الواجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحدا لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله وليس تاركه  
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستقفا باخبار الاحاد بان لا يري العمل  
 بها واجبا او تركه متقنا ولا لها او تركه غير مستخف ولا متاويل ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد  
 وذلك بدو وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض  
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل معصية ونسقا هذا هو المذكور

الاحاد

في مادة الكتب وعليه يدل كلامهم في الامتداد وهو صحيح وما ذكره من ان الشريعة لا يوجب التفصيل اصلا وتوجب التخصيص بشرط ان يكون  
 مستغنا ولا يوجب اذ كان متاركا وليس فيه دلالة على التخصيص في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التوقيف بدل على انه لا  
 تفصيل فيه ولا التخصيص الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالكتوبة في لزوم العمل والنافذة في الاعتقاد حتى لا يوجب كغيره  
 ولا تفصيله وحكمه انه لا يغير انما لا يغيره ولا يفسد بتركه هذا الا ان يكون مستغنا باخبار الاماخذ بنفسه ولكن ليس هو ما ذكرناه او لا  
 لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قطعية مما ذكره على وجه الاستغناء فيكون ضالا مبتدعا وبدون الاستغناء وان قيل يكون  
 ناسقا قوله فاما ما لا خلاف في انما تاركه متاركا فلا يفسد نعم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان  
 ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه وينام شرعا لوجبه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال في اختلاف طريق الثبوت لا يوجب  
 اختلاف في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقا لقما وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلاف  
 في نفسه من حيث هو المحرم قال في تخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا  
 به او ظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او ظنونا وكان تخصيص كل واحد بقسم محكما ونحن نقول انما  
 انكر كونها متباينتين لغة فلا معنى له اما بين معنى كل واحد منهما ومبانيه احد المعنيين المتأخرين انكر التفرقة بينهما كما بان يقال لا  
 تفاوت بينهما في لزومه العمل بليل الكاره لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظنوني به ظاهرة لان ثبوت  
 المدلول على حسب الدليل فتى كان التفاوت ثباتا بين الدليلين لا بد من ثبوت من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم محكم في احد  
 لاننا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخصص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب  
 ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التسمية فاصحاب ان  
 عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت  
 بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبينا ان الفرض المقطوع به وهو  
 قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النص  
 بالاطاعة وهو متين اول الفاتحة وغيره فيقتضي ان يحجج المكلف عن العدة بقراءة غير الفاتحة كمدحج بقراءتها وخبر الواحد وهو  
 قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب  
 وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على  
 مرتبها قوله ولست هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجب لانا طريقة  
 امرنا باحيائها فنستحق الامتة تهر كما وسن لو كان استه لكان الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسن لطريق مظهره وسن لسن العيب  
 برقم من باب طلب فان احدث الله منه فباستبار ان المار يصيب ويحري فيه جرمان الما ومنه قول الشاعر مع سبعة باعنا المطى  
 الاباطح ووهي في الشرعية اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء  
 سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال سمس الامتة حكم استه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل  
 ان رسول الله عليه السلام يتبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بطلن استه خال عن منه الفرض



والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل  
 لا بما طرقتة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما منكم منه  
 ناهيها وتولوه عليه السلام عليكم السني الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنيي لم يمتنا شفاعتي والاحياء في الفعل فترك افضل ليتوب  
 الائمة في اللامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في الآخرة وذكر الرواية في الحديث واما حكم السنة فهو ان كل فعل واخط عليه رسول الله عليه السلام  
 مثل تشهد في الصلوة والرواية بغيره الى تحصيله وقيام على تركه مع كونه اسم لغيره كل فعل لم يوافق عليه رسول الله عليه السلام بل تركه  
 في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الفسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلزم  
 على تركه ولا يلحقه تركه وزروا ما التزموا به في رمضان فانما سنة الصيامية رضى الله عنهم اذ لم يوافق عليه رسول الله  
 عليه السلام بل واخط عليه الصيامية رضى الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله وقيام على تركه ولكنها دون ما واخط عليه  
 رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضى الله عنهم قال وهذا عندنا واصحابنا شافعي  
 رحمه الله يقولون سنة فعل واخط عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واخط عليه الصحابة رضى الله عنهم فليس بسنة وهو  
 على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم القياسية وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم  
 سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام  
 الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظة السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام كتحليل سنة عليه الصلوة والسلام سنة غيره على ما  
 قوله سنة المدي يعني سنة اخذها من تكليل المدي اى الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسادة ودون الكراهية مثل  
 الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير سنيا بالترك وفي  
 بعضها انه يائهم وفي بعضها ييك القضا وهي سنة اخرى ولكن لا يات بتركها لانها ليست بواجبة واذا احتصر على ترك الاذان والاقامة  
 امر واحدا وان البواقي تلو على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الامر على ترك الفرائض والواجبات  
 وتقال البويوسف رحمه الله المقابل بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانها لو بدون على تركها ولا يقاتلون  
 عليه لغير الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالامر على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون  
 على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسادة وكراهية اى يستحق جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكروه وهو  
 اللوم والعتاب او سمي جزاء الاسادة وارتكاب المكروه اسادة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله  
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اسادة النبي كبر عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الا ان الاذكار في  
 باب الاذان من قوله كبره او قد اساء او لا بأس به وميث قال لم يبد فذلك من حكم الوجوب اى النوع الثاني لسنن الزوائد  
 الحق اخذها من ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسادة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة  
 كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشئ واللبس والاكل  
 فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يائهم بتركها ولا يصير سنيا ولا افضل ان ياتي بها وعلى ان السنن لو كان  
 تركها من سنن المدي لوجب الكراهية والاسادة وتركها من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من البسطة فيقول مذكوره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله ذكره الاذان فاعدا لما روى في حديثه الرويان الملك تمام على بزمته حاطا انما الصلوة ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة للجماعة السنة وان صلى اهل مصر بجماحة بغير اذان ولا اقامته فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلى باذان واقامة بارت صلوات مع الاساءة فالاساءة للجماعة السنة والترك بعض الفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصودا فلا باس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا اذا كان يحب وكذا اذا كان العاقد في بعض الروايات لانه خلاف السنة

التواترة فما ذكرنا واشال فيخرج على هذا الاصل قوله والنقل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه ثياب المر على فعله ولا لياقرب على تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الكفاية وهو اعلا دين الله وكبت عند الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح التفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات بسنن وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملائمة وحكمه انه ثياب المر على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات سبب لنيل الثواب ولا لياقرب على تركه نحو من الفريضة والوجوب ولا يلزم ولا لياقرب الفيا نحو من صفة السنة قوله وفيمن بالشروع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذا شرع في فعل العبادات يؤخذ بالمضى فيه ولم يمض ليؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ لباو احدهما لان النقل شرع غير لازم حتى ثياب على فعله ولا لياقرب على تركه وجب ان يحق كذا لك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشرع الا ترى انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتبادر في غيبة النقل ولو اتهمه كان موديا للنقل لاسقاط الواجب ولا يمنع صحة النخوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيا نفلية كمن اخبر عشرة دراهم الصدق نفلا فتصدق بدينهم وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا التصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في الركعة الاخيرة واذ ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذ اتركه يبطل المودى ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابلا لا حكما كافر على الظاهر لا يحل له ابلا لانه لا يمكن ان يجل له اقامته الجمعية ثم الظاهر يبطل حكما لما حل له وجب اليه ولكن احرق حصائد ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فرت ارض جاره لا يحل ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعا لما هو جلال له ولما كان البطلان المودى امر احكاميا لا لبعده لا يعين بالقضاء كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فثبت ان ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا جهتها ولا معنى لاعتبار الشروع بالذکر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يمتد فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادات ولم يرد فيها بعض التزام بالقول فلا يلزمه والظهور الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

بالفعل والنداء يجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يذمه بقدر ما سمي هكذا في الشرع يذمه بقدر ما أدى وما لم يؤدي لا يذمه كما ان ما لم يسلم بغيره  
ولا يذمه ونحن نقول ان المودى صار للنداء سلبا اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزاء الامنة فقد تقرب الى الله تعالى وادى  
ذلك الجزاء وصار العمل لله تعالى فقال له ولذا لو مات كان مشاهدا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسان ومضرون عليه اطلاقا لا بشر  
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احتراز عن ارتكاب المحرم وجوب الفحص والاداء الى حفظه الا بالضرورة الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة  
صيانة حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المودى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة موصوم او صلوته صفة مما  
لا يجزى عنه فلا يكون الموجد وطاعة لا بانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولئن سلمنا كونه عبادة  
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد التقضى وان عدمه ولا يتصور التغيير  
بعد عدمه والدليل عليه ان المودى باعراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف  
بين الامم ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطلت لغوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقى شرط لبقاء  
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى الباطل لانه لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل العمل في ذلك  
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المودى فلا يكون مضاعفا الى فعله كما ذكرنا من النظر  
فلما نحن لاندس ان المودى صوم او صلوته في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على  
معنى انه يصير مع غيره صوما ما شرع عيا فكان له عزيمة ان يصير صوما او صلوته بضم الغير اليه فيكون المودى  
شقا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا تجزى لا حكم له بدون  
الاجزاء الاخر ضرورة نبوت الاستحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له  
من التعلق بضرورة الاستحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء  
يرجع لبعده شرطا لبقاءه على وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة  
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل  
جزء من اجزاء المتوسطة فيعقد عبادة وكان شرطا لبقا ما تقدمت على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما يعقبه  
عبادة نقلنا كنه عملا بالمد لاكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغيير بعد عدمه لان ذلك خلاف  
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وتعالى غراسهم ولا يتخلوا اعمالكم وتعالى حل ذكره  
لا يتخلوا صدقكم بالمد والادى ولا يروى والنهي الاعمال يتصور ولا خلاف بين الامم ان اكرهه يبطل الاعمال  
التقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقا ما مضى فلم لا يجوز  
ان يكون وجوبه الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدمت على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير  
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بهذا القدر لانه قاله جعل كذا في حق الكافر وان لم يحصل ما هو  
المستورد بالحرمة من ما يد البعض البعض بالتقوى على الذنب عن الجزوة فكذا في ما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرفت وقولهم  
المتصل عن اداء الباقى ليس بالبطل فاسد لانه لما اتى بما ينقض العبادة فسدت واجزاء المقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمجهول الفساد لان الفساد فعل محصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف الحمل الذي جعل فيه الفساد  
 كمن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غير فسقط القنديل وانكسر حمل شغلنا حقيقة وشروا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا  
 شق رزق نفسه وفيه ما يلحقه ومثله احراق المحصاة وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير منصف الى فعله بل الى رغبته  
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الماترى ان ذلك ينحصر من فعله العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك  
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضعف  
 اليه فبعض ما فسدت من الارض والذرع واما مصلح الظاهر اذ اراح الى العجوة فبطل لعنقه القرصية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه  
 نقض والبطل ليؤدي احسن مما أدى والهادم ليؤدي احسن مما كان لا يهدم اذ اعرفنا وشركا كما دم المسجد ليعني احسن مما كان  
 لا يهدم عما في خرابه وصار المحاصل ان ما أدى لوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه المؤدى وطريق حفظه اذ الباقي نصا  
 المشروح موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب وقضاء او اذا افسد قوله هو كما لنذر  
 صارا للتداعي في تسميته لاضلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة  
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر والجزء المؤدى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صارتا للتداعي اما المؤدى  
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المندور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه  
 بمنزلة النوع وان ايسر ابتداء الفعل اقوى من ايسر بقاءه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء  
 التكليف دون بقاءه وحده الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والتشروع يمنع صفة ابتداء الهبة دون بقاءها ثم وجب لصيانة  
 ادى في الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل  
 ادى في الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف  
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بغير  
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا ثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم فليكن التمسك في الصلوة والطمع  
 وتهيئته قبله واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعق منه فكان كبيع المال التسليم الى الفقير والمستقرض  
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق بعض المال لزمه ان لا يطلبه بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى التداعي  
 لزمه ان لا يطلبه بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى مدته بدون ما لم يجد  
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الزكوة  
 والقياس فيه ما قاله زعفران المؤدى القدر عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب  
 وهو الشروع صادق الواجب فيلحقه لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العباد انما يؤخذ  
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظاهر وصوم القضا  
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها والفقير المراد بانها دأبل يجب  
 عليه حفظ عبادة لعل التزامها يحصل باختياره وهذه القرية حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

ضامنا للمعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما الحق من الآخر ونوعان من المجاز  
احدهما اتم من الآخر اما الحق نوعي الحقيقة فاليستباح مع قيام المحرم وتباين حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد فبذلك  
تختلفت النواع الرخص فالتفتت على النواع اربعة وعرفت ذلك بالاستقراء وتقسيم لما يطين عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الاخرى  
الحق من الآخر يجوز ان يكون فعله تفصيل من حق الشيء اذا ثبت اى احد جانبي كونه حقيقة اتوسى من الآخر ويجوز ان يكون من حق  
لك ان تفعل كذا اى انت خليف به ليعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اى اكمل في كونه مجازا فاليستباح  
اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباح حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه  
لم يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة  
فان من ارتكب كبيرة وحقق الله عنه ولم يؤخذ به لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو الشكر  
ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل موهومة الفعل وترك المواخذة تبرك بالفعل مع قيام السبب الموجب للفعل  
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤخذ  
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغربة فلما كانت الغربة كاملة كانت الرخصة  
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه السجادة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على  
عضو من اعضاءه حتى نفاذ اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغربة في النص  
والاستناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معصية لا تنكشف بكمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل  
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما وجب الايمان به قائم لا يحتمل التغيير لكن العبد رخص له الاجراء  
على اللسان عند الاكره التام لان حقه في نفسه لغوت عند الاستناع صورة تجريب البنية ومعنى تبرهق الروح وحق الله تعالى  
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه حتى صح ايمانه  
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر  
بطمان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حتى نفسه باجرا كلمة الكفر على اللسان بخاصة  
ولم يبدل نفسه لاقامة عقد واقراره دينه لصيانة حرمة عن الشرك كان مجابا شبيها بالاصل فيه ما روى ان سبيلا الكذاب جند  
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال  
وقال لا اخبر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال  
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخبر رخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باحق فحينما ثبت انه ان استنع عنه حتى قتل  
كان اخذ بالقرينة قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الانظار او اضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه  
في نفسه ليفوت اصلا وحق الله تعالى ليفوت الى بدل وهو القضاة فدان يقدم حتى نفسه وان صبر ولم يفت حتى قتل وهو صحيح  
مقيم كان باجرا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه انما رخص الصلاة في الدين وعذره الا اذا  
كان مسافرا او مريضاً لم يفت حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغ له ليعطى لغيره كان منكم مريضاً على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الاعمال

السلک رخصتان فی حقہ کسبان فی حق غیرہ فیکون اثماً بالانتفاع حتی یموت بمنزلة المضطر فی فصل التیة وکذا حکم الجنایة علی الاحرام لان حق معاصی الشرع لا یسقط بالاکراه قوله واکتافه مال لغيره وجبایة علی الاحرام وتمامه المضطر مال لغيره اسی اذا اکره علی التکلیف مال غیره فصرف له ذلك لرحمان حقہ فی النفس فان حقہ یفوت فی النفس موروثة وضمنی وحق غیره لا یفوت یعنی لا یجبره بالنعمان فاذا صبر حتى قتل کان شهیداً لان السبب الموجب للمحرمة وهو المالک وحکمہ وهو حرمة التعرض فأمان فان حرمة التکلیف بالمال لکما ان معصیة واحترامه وذلك لا یقتل بالاکراه فکان فی الصبر خذاً بالغزبة متقیاً فرضاً للجها وانه آتلف نفسه صیانة لحق الغير موروثة فیکون ثواباً کذا ذکر فی الاسلام حرمة الشدة فی هذه المسئلة فان ابی ان یفعل حتى قتل کان ماجوراً ان شأ الله قید بالاستیثناء ولم ینکر الا فیما سواه لانه لم یجبر فیہ تعصیاً بعینه واما قال القیاس علی الاکراه علی الافطار فافساد الصلوة ونحوها ولیس بذممتی ملک المسائل من کما لان الانتفاع من التکلیف ههنا لا یرجع الی عزاء الدین فلماذا قید به علی هذا وتمامه المضطر مال لغيره حتى لو صیرت جو عالم کین اثماً بکیون مثلاً اخذاً بالغزبة الا انه لو تعرض لکل حجب علی الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اکره علی التکلیف لما عرفت فی العوارض قوله وترک الخائف علی نفسه الامر بالمعروف وحکمہ ان لا یخذ بالغزبة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهی عن المنکر مثل شرب الخمر اذا کان الکف علی نفسه فصرف له ان یتیرک لانه لو اقام یفوت حقہ موروثة ومعنی لو ترک یفوت حق موروثة لاسی لان تعاد حرمة التکرار بان ویل علیه قوله تعالی ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شئ الا ان یتقوا انهم آفة وان فعل حتى قتل کان ماجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر علیه عزیمة قال الله تعالی اخبروا واما بالمعروف وانه من المنکر واصبر علی ماصابنا من ذلك من عزم لا سورا واذ اتمسک بالغزبة کان باذلاً لنفسه فی اقامته من اشیخ لان القوم لما کانوا مسلمین معتقدين لوجوبها مرهم به وحرمة ما بینهم عنده لا بد من ان ینکح فله فی قلوبهم وان کانوا لا ینظرون ذلك فیکون ماجوراً بخلاف الفارسی ذاکل علی المشرکین من غیر ان یطعن فی حکم الله فیهم حیث لا یکلل ذلك ولو قتل یاثم لانه یتلف نفسه من غیر منفعة المسلمین ولا نکاح فی المشرکین لان قتلک لانیکا و فی باطنهم ولا فی ظاهریهم فیکون تلقی نفسه فی التکلیف من غیر ان ینکح حالاً لربه فی عزاء الدین فیاثم قوله واما النوع الثانی فما یتستباح مع قیام سبب تراخی حکم کفطر المرعین والمسافر مع قیام وترائے حکم و هذا صیح الاداء منها ولو ما قبل ادراک عدة من ايام لم یز ما الامر بالکفنة وهو الذی وون القسم الاول فی کونه رخصة فما یتستباح اسی لیس بل به معاملة المباع لعند من مع قیام السبب اسی السبب المحرم موجباً لکفنه وتراخی حکم الی ومان زوال النذر فمن حیث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة مقیة ومن حیث ان الحكم تراخی غیر ثابت فی الحال کان هذا القسم وون الاداء لان کمال الرخصة لکمال الغزبة فاذا کان الحكم ثابتاً مع السبب فتواقی كما تراخی حکم عنه کالبیع بشرط الخيار مع البیع البات والبیع بثمن سوبل من البیع بثمن حال فان الحكم وهو المالک مع البیع والمطالبة بالثمن ثابتة فی البات تراخی من سبب المقرن بشرط الخيار والاجل کذا ذکر شمس الأئمة رحمہم الله کفطر المرعین والمسافر ای کافطارهما فانه یتستباح مع قیام سبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشہر وتوجب اخطاب العام ونحوها وهو قوله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخی معهما الی احاک عدة من ايام اخر فکان انت الغزبة ادنی مالاً لرخصة سنه فی المکره علی الافطار فی الصوم لان الحكم هنا کذا وهو حرمة الافطار لم تراخی من سبب فلا یرم كانت الرخصة المبنیة علی هذه الغزبة اونی حالاً من الرخصة المبنیة

على الغزمية الاولى لان كما لها وانما صاها بكما الى الغزمية وانتقا صها فمن هذا الوجه اخذت شيئا بالجماع لان الحكم هو الوجوب وحسب  
 الا فطار بما تراخي فلم يكن ثابتا في الحال لم يبار من الرخصة وهي اية الافطار وترك الصوم حرمة فكان شيئا بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقة محضه لان التمايز فيها بدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب  
 للحكم في قسمها كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في اعتقاده الى ادراك عدة من ثم لم يفرمها الامر  
 بالعدية لو ما قيل ادراكها لما هو ما قيل ادراك رمضان ولو كان لوجب ثابها للزمها الامر بالعدية لان ترك الواجب بعد ريس في الامر  
 ولكن لا يسقط الخلف كما المذكور على الفطر في رمضان اذا فطر ما قبل ادراك رمضان القضا يلزمه الامر بالعدية وكذا السبب فخرنا  
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا كمال سببية وترد في الرخصة فالغزمية تودي معنى الرخصة من حيث  
 تفهمها ليس بموافقة المسلمين اى حكم هذا النوع ان التمايز بالغزمية اولى حتى كالتصوم في شهر رمضان من الافطار عندنا قال الشافعي رحمه الله  
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله السبب وسعيد بن اسيب والاداء  
 وانما اعتبارنا الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 ذرهبانيا اصحاب الفتاوى اهرلانه تركه في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيقضى معتبرا في افضليته وسنن نقول ان السبب الجواب  
 وهو شرط واشهر كماله لما كان قائما واما خيره الحكم بالاصل غير مانع من التمايز كالدین الموبل كان المودى للصوم عالما بالتداعي في  
 اداء الفطر في الشهر فصار على نفسه فيما يرجع الى الترفية فكان الاول اولى وترد في الرخصة يعني لم يتبين اليسر في الفطر  
 سنة الغزمية نوع ليس ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التقرب به بعد سنة الشهر فكانت الغزمية تودي اى  
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيباح تحقيق معنى الغزمية وهو اقامته حتى التمايز  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تراخيها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي  
 الا ان هذا التاخير ثبت لرفع المسافر ليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما نخبه ذلكا لنقصان به اليسر فتمت الغزمية ولان  
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يعينه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب سقط  
 عنه سلك النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فينبذ كان الفطر اولى ولو صرح به ما كان  
 اشكال لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قائما لنفسه  
 بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كن قتل نفسه بالسيف الذي  
 مجاهدين الكفار كان حراما وفيه تنبيه للشرع ايضا لان المشروع في حقه التاخير او جواز التمايز على وجه يقتضي اليسر واما التمايز  
 على وجه يودي الى المالك فليس بمشروع فكان فعله تنبيه للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان لوجب اى وجوب الاداء منه  
 سنا قاطا اى متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون له السبب على المالك تقيما من الله تعالى لانه لا يمكن له ان يكون اولى لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان لصاحب المالك تقيما من الله تعالى مظهرا لطاعته فكان ما جود لان ذلك على الجاهل به  
 قوله واما ان لم يسهل الجواز فما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ما قط لم يبق مشروعا فلم  
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو بل هو من تخفيفا تسمية ما مضى عنا من الاصر والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

يجب علينا دلائل فيرنا لاسمي رخصة اصلاوي لما وجبت على غيرنا كالسقوط في قنات كوسنة وتوفيها اذا قالنا انفسنا فحسن اطلاق اسم  
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاتية قالان اسبابا لموجب للحرمة مع احكام عدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا اليكون كالعينية في قنات  
 فسنة في مقابلة التفتيش والاصلا لعمال الشاة والاحكام المنطقية لقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء والخالطة والافلال المرات  
 الملازمة لزوم القتل كذا في ان المعاني وفي الكشاف لامر القتل الذي يامر صاحبها اي يحبس من الحركات ثقلة وهو مثل نقل ثكليه وهم خضوة  
 سوا اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الافلال مثل لما كان في مثل العم من الاشياء الشاة نحو ثقتنا انفسنا انفسنا  
 وخطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلود والثوب وازراق الدماء وتحريم العروق  
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الامر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا واجب  
 عليهم خمسين صلوة في اليوم والالية وذكوتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة  
 في غير المسجد يحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم  
 امراته بنار تنزل من السماء ومنااتهم كانت بواحدة ومن اذنبت منهم فنبأ بالليل كان يصيح وهو مكتوب على باب داره فرخت هذه  
 الاسور من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فاسقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة  
 وبما القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظية القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث  
 انه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة احد شيئا بالحققة فصنعت وجب المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فغالبه على  
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهته بالحقيقة بالنظر الى غيرهما فكانت جهة المجاز اقوى ونسج هذا النوع  
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في بيع منه اصلا  
 وهو اسم معي كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لاقد روى ان النبي عليه السلام سئل عن بيع ما ليس عند الانسان ودخل في السلم  
 وكان من حادتهم انهم يبيعون الشاة الذبابة لا يعلونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام سئل عن  
 بيع ما ليس عند الانسان ودخل في السلم للجابة فشرطت العينية في عامته البيوع لتثبت القعدة على التسليم ثم سقط بها الكسر  
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفعدة للقعدة لاصحوة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على  
 المتابعين لم يوجب صلوا الى مقاصد من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدارهم الى مقصوده من البيع فكانت رخصته مجازا ان  
 حيث ان العينية سقطت في اصلا للكتفية ولم يبق مشروعة كالاصل والافلال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في  
 الجملة قوله وكذلك العينية والحق سقط حرمة في حق المكروه والمنظر اصلا للاستثناء لا يسعها الصبر منها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط  
 حرمة لعموم العينية في حق المكروه والمنظر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف رحمه الله ان  
 لا ترفع ولكن يرضى الفصل في حالة الاضطرار ابتداء للمجه كمال الكفر والكل في النية واليه فبالتشافي رحمه الله في اجابة  
 وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف قطره فيما اذا صبر حتى مات لا يكون انما عهدهم ويكون انما عندنا وفيما اذا طلع الاكل مرارا  
 باكل هذه الحرات في حالة الخسفة عهدهم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر من غير متجانف للذنوب



عقور جيم اى قمران عنه الضرورة الى تناول شئ من هذه الحركات المذكورة في مباحة غير ما لم الى يوشمه وهو ان ياكل فوق الركبتين  
فان المذنب لعقور يغفر له ما اكل مما حرم عليه عمن اضطر اليه رجم باوليا له في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما  
فذل طلاق المنفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع الموانعة رخصة على عبادة كمن في الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء  
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تستند تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت وخص الفصل للضرورة ولنا  
قوله تعالى وقبض فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما دونه المستثنى  
فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وبما على مذهب من جعل الامل  
في الاشياء الابادة قبل الشرع واما على مذهب من قال بالحل والحرمة لا يبرقان الا شرعا فقال بالاستثناء من الخطر بامانة فدا كان  
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار سبحة في حالة الاضطرار فثبت الابادة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء  
اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقله طعن بالايمان فانه لم يزل باجرة لاننا لانسلم انه استثناء من الخطر ليدل  
على الابادة بل هو استثناء من انفس العذاب والتقية من كفر بعد ما انه فليعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا  
من اكره فينتفع الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تغاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحر والملكية فثبت صيانة لكل من الاختيار  
والبدن من تعدي حيث الميتة فاذا اخاف بالامتناع قوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لقوات الكل لان في قوات الكل قوات  
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفصل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير موديا مع الله  
لانه قد سقط على صافضيا ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة فكان انما يؤيد ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة ولم  
لاكل حتى مات وغل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروطة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والافلال بل كانت  
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المنفرة مع الابادة فباعتبار ان الاضطرار المرضي لتناول يكون باجتماع وعسى يقر  
التناول زائدا على قدر يحصل من سد الرق وبقاء المعية او مثل من يتلى هذه الرخصة امير عليه رعاية هذا الاضطرار المرضي والتناول  
بعد الرعاية فامد تعالى ذكر المنفرة لهذه التفات قوله وكل من اكل من سقط غسلها في مدة المسح اصلا عدم سرية الحدث اليه  
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن دناءة ولما قلنا ان طهر المسافر وفجره سواء لا يتحمل الزيادة اى وكما سقط  
العينية والمحرمه فيما تقدم سقط غسل الرجل اى هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وسبب حال التخفيف لان استئثار القاص بمسح  
بمسح سرية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساديا وان  
المسح شرع للتيسير بعد الا ان الواجب من غسل الرجل يتبادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون  
اول الحدث بعد اللبس طاريا على المسح كالمسح ولو كان الغسل يتبادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث  
كالغسل الساري الى القدم نعمنا ان اشترع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عامله الرجل وحدث مسترة بالخف وقدم كنه  
على الرجل في قبول مكره في جملته ما نفا من سرية الحدث الى القدم لان غيب الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم يوجب المسح عند الا ان  
اصل السبب في وجوبه الجملة كما كان في حال عدم التحقق فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذا كذا  
ما تقدم الاثنية قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن دناءة وقال الشافعي رحمه الله وورثته ترفيه والغزمية سببا لان حتى لو فات

لو كنت يقضي ارباسا او قننا ما في السفر اني المحضر في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين دون المحضر واجب بقوله تعالى اما  
 منتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يفظ الاجتياح وانه للاباحة دون الاجباب واما ان كنت  
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتغييره فانه لما قدم به بيمين صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما زعمه  
 لمصلحة الفجر اذا قدم به بمن يصلي الظهر فيعمل ما يشاء والا ان القصر سبب عارض فما لم يعل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما بعد  
 اذا اذن له مولاء بالجمعة تخيير بين ان يودي الجمعة كعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يسير الى ابيها  
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء واخر وان شاء وعمل ولا يسقط به اصل لفرضية المتعلقة بالوقت الا  
 ان يترخص بالترك وانما خيره عندنا القصر رخصة استطاق حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يربح موجبا  
 الا كعتين فكانت الاكثر ان نافذة وخطا النقل بغير قصد الاكمل وادخلنا النقل قبل كمال الفرض ففسد للفرض وادخلنا  
 اربعا وقضى على راس كعتين كره ذلك ان لم يبق فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطا محضا استدلالا

ببطلان الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر بن الخطاب انه قال ان قصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه مكية  
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك استقاط محض لا يحتمل الرد كما لعق من القصاص اى  
 بذه الرخصة استقاطا للفرضية استدلالا بالدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادى قال سألت عمر بن الخطاب عن القصر  
 الصلوة والاختاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكل على ما شكل عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان فيه  
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الردايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة بل قصر  
 او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فاشاققتمسك بهذا الحديث وقال فبر النبي عليه السلام  
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله يقبل على ما كان فاشيخ  
 ادبح في تقريره بهذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول  
 الصد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشراء اى اعتقدوا وعمل بها وادخلوا  
 بما لا يحتمل التملك الا لا يحتمل من كل وجه فاما لا يحتمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطا معناه  
 لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكك فقبل وسكت يستقط الدين ولو قال الا قبل يرد لان الدين يحتمل التملك  
 من الديون ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك ولهذا  
 لم يبع تعليقه بالخط لملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بما لا يحتمل التملك استقاط محض لان التصديق احد  
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك او  
 صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا قبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه او صدر من الله تعالى لا يرد بالرد لانه  
 مقرض الطاعة لا يمكن رد ما اثبت وادب سوا كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال  
 لا قبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يتبله اذا صدر من العباد ولا قبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك  
 الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول الى القصاص لمن عايلة القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

وتصدق بملكك تطلق المارة وليقطع القصاص من غير قبول ولا يتردد بل هو ان معناه الاستعاضة والاسقاط لا يحتمل الرد فان قيل  
 الصادق عليه السلام في الحديث لا يكمل التائبك وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يكمل الرد ولا يتردد على قبول امده لانه غير من طاعة  
 ان المراد من الصدق الاستعاضة وتسمى الاستعاضة تعديا في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الا انما  
 لا تعد النعمات على ما عرفنا والمعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق يقتضي في القصر فسد الاكمال املا وان لا يتعدى  
 من القصر الاكمال من غير ان يصح فقا لا يطبق بالعبودية بخلاف العموم لانهم عباد الله اجمعين وكان المدة واليسار في ذلك  
 التخيير لطلب الرفق اى الاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة انما تكون اذا ثبتت في حق من ثبتت له المبدأ الخيارات في تمام  
 على الرخصة وبين الامتنان بالعمية لان الرخصة وان لم تكن في الغيبة اما ان تضمنت فعل ثواب كالتسليم بالعمية في الاكراه  
 على كراهة المشاهدة او تضمنت ليس الاخر ليس ذلك في الرخصة كضمن العموم في السفر ليس عاقبة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل  
 فلو لم يترك يرسق لمصلحة المقصود بالرخصة وتبين اليه فيها وفيما نحن فيه تبيين اليه القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال  
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع اطيعه الا في اعداد الركعات والمسافر قد اتي بجميع امايه كما لم يقيم فكان كالحجبة او الفجر  
 مع النظر فانه لا فضل للنظر المقيم على فجره ولا للنظر العبد على حجة اخرى واذا كان كذلك وجب القول بقوله الاكمال في صلا والناس في ان  
 التخيير لو ثبت لا يقتضي رخصا بالعبودية ولا اختيارا في حال من الرفق ليس الا على وجهه فانه تعالى يفعل ما يشاء من غير ان يعيد  
 اليه او مفسدة تنفذ منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يطبق بالعبودية لا ينسحب الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا  
 بمكان العموم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستعاضة لان المصداق فيها التاخير لقوله تعالى فدية من ايام اخر دون ابعده انهم  
 فبقية العمية مشروطة لان الموطن ما قبل التخييل كالدن الموطن ما دار الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة  
 ايضا لان الدية في اى في الصوم تتعارض فان البير الحاصل في جانب العمية بسبب موافقة المسلمين بيارض اليه الحاصل في جانب  
 الرخصة فيجوز ان ثبت التخيير في بين العمية والرخصة ليقتر العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضنا على هذا المسار  
 فقال لا يلزم العبد الماذون في الحجبة لان الحجبة والركبة شيئا واحدا على الاخر وعند المغاربة لا يميز بين الرفق في الاقل حدود  
 بالجملة المسافر والمقيم واحد في التخيير بين التخييل والكثير لا يفتقر شيء من معنى الرفق اذا كان العبد في الحجبة اى حيث يخرج من ان يصل  
 اربما وهو الظاهر ومن ان يصل في كعتين في الحجبة وفي التخيير بين التخييل والاشهر من غير رفق الا انما سلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه  
 الحجبة ميانا من الاذان كما في اخرى او تخلف عنها ليده ذلك كما في اخرى في المعنى ولكن سلمنا ان التخيير ثابت فهو لازم  
 ايضا لان الحجبة والنظر فمكتفان حتى لا يجوز ادا واحدا بينهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداره في النظر بمصلحة الحجبة ولا مكسبه ويشترط الحجبة  
 بالاشهر للنظر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ذلك المسافر والمقيم لانها واحدة ولذا صح بناء واحد على الاخرى فتعين الرفق في الاقل  
 فلا ينفذ التخيير بين التخييل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا افضل وهو معتبر تخيير بين صوم  
 سنته ايام ومن صوم سنته في قول محمد وهو رواية عن ابى طهية رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مملكتان ملكا احدهما  
 قرية مملوكة والاخر مملوكة وفي سلتنا هاسوا فصار كالدبر فاجب لزوم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما تملك  
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر الصوم سنته ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار ففعل صوم سنته قد علمنا وهو

منه انما هو بالانذار وهو موصوفه من كثرة كماله ليس في هو موصوفه كماله ايام عنده يروى من ابى حنيفة انه رجع النبي لموته بجلسته فيها تخيير بين اكل  
والكثير في خبره اصلها اى موصوفه من كثرة كماله ليس في هو موصوفه كماله ايام عنده يروى من ابى حنيفة انه رجع النبي لموته بجلسته فيها تخيير بين اكل  
وهو موصوفه كماله ليس في هو موصوفه كماله ايام عنده يروى من ابى حنيفة انه رجع النبي لموته بجلسته فيها تخيير بين اكل  
لا يريد وقوله كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التفتيح بشرط يريد وقوله مثل ان يقول ان شئت الله مريني اوان  
قدم فاجبى فعلى كذا قالنا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالانذار لا غير وهو الصحيح ومنه مسئلتنا اى في مسئلة طهر المقيم المسافر مما سوا اى المقصود  
الاكمال مصاد بليل اتفاق الاسم وبشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصلا اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في ائمة  
فلكي تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنائيه المدبر وتخيير بين الرفق والعداوة في جنائيه العبد فان المدبر اذا جنى لزوم  
المولى الاقل من الارش وسن تيمية المدبر بين غير خياره في ذلك لا تحتمل كمنس اذا لما لية على المقصود لا غير تعيين الركن في الاول  
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والعداوة وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العداوة لان الركن  
والعداوة مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفع كالتخيير العبد الماذون في ائمة بينهما وبين الزهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير بين  
موسى عليه السلام في الرعي بين ثمانية سنين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين تقيت  
فما عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في منس واما لما لا تسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل للمهر هو الامرى فما في  
سنين لا غير وانفصل كان بترامنه بليل قوله كما فان تمت عشر فسن منك وهكذا نقول لفرص في مسئلتنا ركنان والزيادة عليه ما فعل  
مشروع لا يجزى من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الايمان ففسد للفرص وبعد الما قبل ابتداء التجرية مكره ولا يلزم  
ايضا ما ذكرنا في باب الزوال في اربعة اقبل العبد وان شاد ركنيتين واربعا بعد العشاء وان شاد ركنيتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة  
صلوة اذن لاولى وقيام وكان مخيرا في الباقية ان شاد اذن واقام وان شاد اقمصر على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقل واكثر  
في جنس واحد لا لا تسلم ان الركنين في اقليل بل في الكثير وداوة الثواب وان كان في اقليل بل في الكثير وداوة الثواب وان كان في اقليل بل في الكثير  
احرف يخرج جميع ما يرد لفتقا عليه الله اسلم واذا فرغنا سبحانه الله على جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغرض من  
غواصة الكشف عن دلائله فلتشرع في القسم الثاني وتفكيره بالدين الجهد في منقيره وتقريرة مستعينين بالله عز وجل  
في احتياط لطائفه وتحقيق معانيه مستعينين بالتوفيق من الله في استخراج غرضه وتمهيد سبائحه شاكرين له على نعمائه ومصليين على خير سبله  
وابتغائه واحمد ربنا والآخر

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة لأمور والاهل والخاص من العام وسائر الاقسام  
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه اسم السنة فنقول انما اختار لفظ السنة لكون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة يشمل  
لقول الرسول فعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والعصاة رضي الله عنهم في ما عرف واشتج قدر الحق بما هو عليه السلام  
بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال العصاة رضي الله عنهم فانما لفظ يشمل لكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلى الله عليه وسلم  
الكتاب في هذه الاقسام المذكورة من الخاص الى التفتيح لان قوله عليه السلام محبة مثل الكتاب وهو كلام مستمع لوجوه الفصاحة والبلاغة  
فيخرج في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب مليا فيها لانها فرع الكتاب في كونها محبة اذ هي صادرة من محبة الكتاب وقفاة

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر ولان طرق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك  
الطريق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال  
وسط الاشارات الاحالية والالات المعنوية كما يقال خبر بني ميناك ومنه قول أبي الطيب في نظام ايل عندك من يد خبر ان المأثورة  
ككذب بد. ولكنه حقيقة في الاول تبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اقل ان لا يحد لانه ضروري التقوى  
اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالين مصدرة ضرورية  
لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بما مرعفتها اقبل ذلك فغير مسلم وثقل هو الكلام  
الذي يدخل فيه الصدق والكذب قبل بدلالة التصديق والتكذيب في قبيل احتمال الصدق والكذب. واعترض عليها بان خبر الصدق  
خبر سواسي على سلم لا يخلو الكذب ولا التكذيب لا احتمالان الكذب ايضا فلا تكون ماسة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم  
فيه بسببه حادها الى الاخر فستة خارجية تحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كسيتين لفظيتين ليشيل الخبر النفساني وقال حكم فينبية  
ليخرج ما تركب من غير ستة وقال يحسن السكوت عليها ليجزج المركبات التقيدية وتقييد النسبة بالخارجية ليجزج الامر ونحوه اذ المراد بانها  
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن لثوكان  
مرسل وسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث عطاءه وضع الامر واشتد ان له اسناد الارسل غلظ  
التقيد لغفته وكان هذا النوع الذي نحن بصدده يسمى مرسل العلم تقيدية بذكر الواسطه التي بين الراوي والمرسل عنه وهو في مظهر  
المحدثين ان تترك التابيه الواسطه التي بينه وبين الرسول عليها السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يغفل سعيد  
بن اسيد فيقول الدمشقي وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطه بين الراوي وبين الراوي فيقول من لم يصح  
الابهرية قال ابوهريرة فذا السبع عندهم منقطعان فان ترك اكثر من واحد فهو المسموع بالمفضل عندهم ولكل سماعا عند الفقهاء  
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من قد  
والفصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع محمل الراويهم على السماع بمنسجم  
اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق الصحابة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية من النية وعلى من الشائعه انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه  
السلام كذا وكذا فقبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد والارسل القرن الثاني والثالث فوجه عندنا وهو انه يربط لك واحدا من ضل في  
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشائعه لا يقبل الا اذا اقر  
به ما يتقوس به فيجوز قبل ذلك بان يتأكد باي وثقة مشهورة او موافقة قياسي وقول صحابي او تلقاة الامة بالقبول وعرف من حال  
المرسل انه لا يردى عن نية غلة من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيونهما مختلفة او ثبت لهما  
بوجه اخر بان اسند مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في ثقتنا فوجدتما سائدا واكثر ما رواه مرسلنا سمع  
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل تمسك من ابي قبول المرسل  
بان الخبر انما يكون محببا بامتنان او صاف في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان غير معلوم والعلم به انما يحصل  
بالاشارة عند محضه وبذكر اسم ونسبه عن يمينه فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فمحقق انقطع هذا الخبر عن رسول الله

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يذكر له وبعثي بمجمل المقتبلة فاذا لم يذكره فالجواب ان من لا يعرف دينه كيف يعرف  
عداته ولا معنى لقول من قال رويته العدل لعمدة تعديل وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة المخرج والصحة لا يتبادر وقد يكون  
الواحد عدلا عند انسان مجروح عند غيره بان يثبت منه على ما كان عليه الاثر لا يثبت عليه والمعتبر عند المروى له ما قبلنا الرواية  
من غير كشف لنا قبلنا هذا تقليدا لا علمنا كيف تجعل رواية العدل تبعه جالروى عنه وقد رويوا حديثا وقد يما من لم يحيد فاسخ الرواية  
مروى قال التميمي حدثني الحارث وكان ذات كذا بذكره وشعبته غيان عن عابره كجني من ظهور مروى في الكذب روي عنه ابو عبيدة وقال ابا ريت ابي الكذب  
من جابر روي عنه ابي بن محمد بن ابي يحيى السلمي كان قد روي انا فقيها في الكذب روي الكذب عن عبد الكريم بن ابي ابيطة البجلي روي عن  
فيه روي ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن حمزة وعبد الله بن حمزة وغيرهم من المجربين فاذا كان كذلك كان كذا في حال الرواية في حال  
للمروى عنه بخلاف ما اذا قال مدعي فلان هو عدل لا يمكن للمروى ان يتامل فيه فان سكنت نفسك قوله قبله ولا يخص عنه و  
تمسك من قبله بالاجماع والدليل المقبول بالاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على  
روايات بن عباس بن عمر والنعمان بن بشير ومسيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سمعة وكانوا يرسلون لم يزر  
عنا احد منهم انكار ذلك ونقص انهم رويوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان عدالتهم ثبتت قطعا بالنصوص انا الكلام في مراسيل من انهم  
دو جوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة في ذلك لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسل عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان المرسل  
من دجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن اسيد سائر ائمة السبعة سعي بن السيب القاسم بن محمد بن ابي بكر  
وغرة بن الوبير وفارعة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيسى وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم  
ابي سامة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلمة من اهل العصر والشعب والنجفي والي العامة  
والحسن وانشاء لهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثبات في ان الظاهر من رسل الرسول عليه السلام الى يومنا  
كانوا يرسلون من غير تحاش واثبات و يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا و طاروا الكتب منها ولم يرو ان احد من  
الائمة انكر عليهم ولو كان المرسل مروى ولا تنفوا من روايته ولم يروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله والادليل المقبول لنا  
اشير اليه في الكتاب ان احدل فوضع لغيره الاتصال واستبان الاشارة وارسل يتقن شيوخ مروى واعتاد اعلی صحة واذا لم  
يتفح الا راسب المروى الى من سمعه منه ليمدحه لعل عنه ولا يضيف الظن اليه عند ظهور زيادة قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلان فهو  
صحيح لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جميعين او كثر وقال بن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهب  
الافتنة وقال الامش قلت لابي ابراهيم اذا رويت الى احدينا من عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان من عبد الله  
فهو الذي روي ذلك اذا قلت لك قال عبد الله فقد روي لي غير واحد واذا كان كذلك روي في رساله حلالا مروى على الوجه  
المستاد الا ترى انه لا اسند الى غيره قبل سنده ولا يظن به الكذب بل المروى عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ع قوله عليه السلام من كذب على علي فليتبوء عقوبته من اناركان اولى قوله وهو اي المرسل فوق السند فان من لم يتفح الا  
السبالي من سمعه منه ليمدحه لعل عنه لكن هذا من باب الاجتهاد فلم يحضر الشئ بمثل يدل على ترجيح المرسل على السند في التنازع

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام محمد الاسلام فانه قال في بعض قصائمه المرسلة عند ما مثل المسند المشهور وقول مسند  
 ابو احدا لانه لا يجوز الزيادة عليه في الكتاب وهو سبيل الجبار الى انهاء سبيلهم الى ترجيح المسند على المرسلة تحقيقا لمرئته  
 برواية المسند وعد التمسك دون رواة المرسلة فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقشة وتمسك من سوى بنيها بان الاصل الاكبر  
 آجابه على ظاهره لانه لا يتفق له الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير بائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى اطن انه قال كذا فكان  
 مثل الاسناد وان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي في الاسناد انما هو حديث فها حديثه من حمالة من الثقات فحينئذ يكون مسند  
 اقوى من سنده اسنده الى واحد لابل لكثرة وارجح من سبيل المرسلة ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزج جواب ما يقال لما  
 كان المرسلة عندكم فخرج المسند كان المرسلة عندكم مثل المشهور اذا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة عليه في الكتاب  
 التي سبقت من الشئ كما يجرى بالمشهور فقال هذه من مزية اى فعندنا ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والاي فيكون مثل قوة ثبتت بالاختيار  
 وقوة للشهرة ثبتت بالتصديق ثبت بالتصديق ثبت بالاي فليكون المرسلة مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت من الشئ به لانه يورد  
 له الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله والامراة من دون هؤلاء وقد اختلفت فيها اى دون القرون الثلاثة وهو التمسك  
 امثال من اقسام المراسيل فقد اختلفت فيه بينه اختلف في قبولها مشائخنا وتذكر الغيبة وتأويل الما يذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي  
 يقبل مرسلة كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وسبب العدالة والعصبية مثل سائر القرون قال  
 عيسى ابن ابيان لا يقبل المراسيل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه  
 ولو وقف مرسله الان يبر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يرد  
 الا من هو عدل ثقة شامة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفتش الكذب فلا تثبت عدالت مرسله  
 فخر من شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يرد اى الا من عدل كذا ذكره بعض الامية  
 وذكر في المعتز اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل  
 الا انه مرسل ولكن الاجابة وديث قد مضت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي  
 ارسل فيه المرسلة عصر المصطفى في السنين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله  
 وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا المراسيل من عيسى بن ابيان فاني تتبعتهما فوجدتهما سائلين لاصانفة والا استندنا من قوله اختلفت فيه  
 بينه اختلفت في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله الغيبة راجع الى من كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك  
 المرسلة من غير احتكاك بين اصحابنا لان ائمة الثقات قد قبلوا ذلك المرسلة بعدل له وشهادة على اتصال ذلك المرسلة برسول الله عليه السلام  
 فقبل كل رسل القرون الثلاثة وفي المراسيل اسم جميع المراسل كالمنايل للكره في غيره المراسل جمع المراسل الياء وفيها الاشياء كما في  
 الدمايم والصابرين والامم الربيع وهو ارسال من وجهه واسند من وجهه واسند هذا المرسلة وغيره فحجة عندنا ان المراسل  
 ساكت عن حال الراوي والمسنون باطل بهاد الساكت لا يعارض لنا طعن قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى قوم لا يفتي بهم  
 ولا يتوهم قواطيم على الكذب لكثرة تهم وعد التمسك وتباين ما كنتم ويدوم هذا الحمد الى ان تنصير برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل  
 القرآن والصلوة اتمم اعداد الركعات وتقدير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة ادبوسا لظ من غير انقطاع

واسطة فيه وبين الراوى فاستدرك من استهجموا الفصل كمن من رسول الله عليه السلام من في القطاع واسطة من بين وهو ما نذر  
من السند وهو استند اليه من حائط او غيره فكان الراوى يرفع الراوى الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام  
متواتر وشهور ونادر واحد فالمتواتر خبر جازم مفيد بنسبة العلم بعددته وقيد بنفسه بخبر الخبز الذي عرف صدق الثقات الملبين فيه بالقرآن  
الزائدة كخبر جماعة وافصح دليل العقل ودل قول الصادق عليه السلام والمتواتر لغة تتابع امور واحدا بين واحد او ما نذر من التواتر  
تواتر من الكتابى جازم بعدداته في اثر بعض متواتر من خبره ان شق طلع ومنه قولهم ما واثق به اى متتابعين واحد بعد واحد  
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الفصل كمن من رسول الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السند فاما تقريره فنظر  
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالحجر من البلدان القاضية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تواتر الخبر  
كثرة قس من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظفة وهو من قولهم لا يتوهم تواترهم على الكذب اى توافقتهم على الكذب  
وان يذكروا ما لم يسمعوا محال استند الى احس لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد اذوا خبر دافع عن حدوث العالم لا يحصل  
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر من الطرفين والوسطا متواترين في الكثرة والاستناد الى احس واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد  
واقفاً على اكل ما يحصل من العلم فليل هو خسته لان ما دونها ميتة شرعية يجوز للقاتل عمنها على المالكين ليعمل بنية الطن و  
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد ونقباد بنى استدل فانه من صور ذلك الحد والحصول العلم بقولهم وقيل ربون  
لقوله تعالى ايها النبي حيك الله من المتدين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم صاحباً لثبته الى من تواتر  
به امره وقيل سمعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميتاتاً وانما ختمهم لانه لا يظن ان بده احكام فاسدة وانما  
تمسكوا به ليس لشبهته فضلاً من محبة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا من حد يفرض به حصول العلم بقولهم الا  
ويمكن ان لا يحصل العلم بالآخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك الحد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه  
مختص في حد ومختص من ضابطه يحصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان الحد الذي هو كمال عند الله تعالى  
قد اتوا بقوا على الاخذ بالانسان بل كمال العلم والليل على انه غير مختص بعدد وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر  
من غير علم بعد ومختص من ضابطه لو كان الفناء من قوة ذلك الحد والحالة التي تكمل فيها المنجى اليها في العادة سبباً لانه يحصل خبر  
الطنون على تدرج فنى كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراء بالما والسك بالخبر بالتدرج والقوة البشرية قامة  
من الوقوف على نقل ذلك ثم نلفظ الكتاب يشير الى شروط بعد ما تنفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواترهم ويدوم هذا  
احمد يشير الى واحد الى شرط تنفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تنقصه مدرجه يشير الى الشرط اخرج عدد الخبر من عن الاحصاء واحصاه  
ذهب قوم لا يعم من كان نوا محصورين كان لا مكان المتواتر فخل في خبرهم عاوة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصره فقال ذلك  
الا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الصحيح اهل الجاهل لو اضره من واقعة صدقهم عن كج او من العلوة يحصل العلم بخبرهم  
مع كونهم محصورين وقوله عد التهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاشارة  
والكفر والفسق مطلقا الكذب والمجازاة فشرط عدمها وعن العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سطينية لو اضره اصل  
لهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاراً فجاز وقوله وتبين انما هم اى تباعدا يشير الى شرط اختلاف بلدانهم واطاعتهم وملاهم ومبهم



وهو مختار لبعض الناس استدلاله في دفع الممكن الى التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا حصول العلم باخبار متوطئة بالحققة وحسب  
اولية واحدة ولان الشبهة او الكثرة اي كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى  
واظهر في الزام على المحسوم الاستدلال بالحققة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالحققة على شرط حقيقة اذ كراهه بدوا وما تشبه ذلك  
مثل ان ينشأ الجانيات فاعاد الطوايف والوقوف بعرفات قوله وانه لا يجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو ذهب بهور العقلاء وذهب بهن  
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبز لا يكون حجة اصلا ولا يتبع العلم به بوجبه لا علم  
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب غلما وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليه عبد الله الشيعي من الفقهاء الى انه لا يجب علم طمانينة لا يقين  
ويريدون به ان جانب الصدق يرجح فيه بحيث تملأ اليه القلوب فوق ما تملأ بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب وغلط  
واذا لم يكن بانه لا يجب علم اليقين اختلفوا فذهب عاظمهم الى انه لا يجب علم طمانينة بوجبه لا علم طمانينة بوجبه لا علم طمانينة بوجبه لا علم  
وابو بكر الدقاق من اصحابنا لما دفعه رحمه الله الى انه لا يجب استدلالا وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار محال  
وغيره كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالعلم المحتمل الى العمل لا يزداد الا الاحتمال اوله انقطع الاحتمال ولم يحجز الكذب عليه حالة العلم  
انقلابا بمازمتنا وتبينت لن الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذي لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المنز  
فيه محسوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع العلم الغفيرة  
الاخبار خبر واحد احتكامهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وقوله  
العلم اليقين به بينه على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فما ان ثبت به كما قال لفرعون الاول وطمانينة كما قال لفرعون الثاني  
واجب الجمهور المتواتر بوجبه لا يجب علم اليقين كالحس لان العلم بالملك للاشية والبلدان الدائية اسماصل بالمتواتر مثل العلم المحال  
بالحس من غير فرق وسجد المعرفة بسببه الكعبة اخبارا مشاهيرة متناه لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر وينبغي من المعقول وهو ان الخبر  
المتواتر ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا للمؤمنين او للمؤمنين او للمؤمنين عليه اولدع دعاهم اليه  
الاول فسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني  
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب غير متصور كون العقل صار فاعنه ذاعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و  
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم يمنع حتم الموافقة عادة وكذا الرابع لان الناس  
اما الرغبة والرهبة وهذا الذي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يحجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا افلا راسطة بين اهل  
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في المنز ان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيفضي الى تطويل الكلام  
اذ ذاك اختلافات واعتراضات لا تكفي المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين  
كل عاقل ان غلظه بوجوه دكره ومحمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل الخفي مع وجوه الدليل  
الظاهر بناء الواقع على الخفاء غير جائز فبين بان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بمنزلة الضرورية والتشكيك والتزويد في الضروريات باطل  
من قال انه لا يجب علم طمانينة لا يثبت بان الاستدلال ليس لا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم لا يحصل الا بعد  
ان يعلم المنز غير امر محبوب وان المنز من جماعة الاحمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كماله لا يكون كذبا بل من

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا فيه ان الشيء اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث  
اختلفوا فيه طمنا ان كتب كما اعلم بالضرورة عند معرفة المعبرات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص من يكون من اهل الاستدلال  
وقد رايانا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم كايه واسمه بالبرهان يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يثبت الاستدلال اصلا واعلم  
بالملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لكان  
اختلفا فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة نعمنا وبكأن  
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحق ثم من خالف فيه فانما يخالف بلسانه اوجبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما نكلم  
لأنكم ترك الحكيما بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون اقفنية السامعة  
منها نظرية لان صورة الترتيب والتركيب ممكنة في كل ضروري حتى في الظهور الضرورية كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون  
بان يقال للكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متباينان والمتقابلان يتحققان اشياء الواحدة بها فاشياء الكون اما ان يكون  
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك  
الواسطة بالمصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاما في الاصل ثم انتشر فصار يثق به قوم لا يتوهمهم تو اوطوهم على الكذب وهم  
القرن الثاني ومن بعدهم داود ليك قوم ثقات اسمته لا يتوهمون فصا يشبهوا ويتم ولقد يقيم بمنزلة المتواتر حتى قال اجماعا على انه  
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفسل حاجده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صاحبة العمل بمنزلة  
فصحت الزيادة على كتاب الصدوق في ابي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو قسم الخبر كان من الاما في الاصل اجماعا  
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى رده جماعة لا يتوهمهم تو اوطوهم على الكذب وقيل لما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار  
في القرن الثاني والثالث ودون القرون التي بعدهم فان مائة اخبار الاما اشتهرت في هذه القرون فلاح قسم مشهورة حتى لا يجوز  
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر القاطعة والتمسية في الوضوء وغيرها وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر واشهره فاشتهر  
اي وضع ومنه شهر سيفه اذا سلمه واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اسي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب  
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يثبت بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر اجماعا مع جماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم ملامة لا علم يقين فكان  
دون المتواتر فثبت خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الصدوق في المتن في نسخ وان لم يجر به نسخ طلقا  
وهو اعتيادا لقله الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى انكار قسم  
الغريق الاول من اصحابنا كغير جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونسخت الاية حتى ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه يشير  
في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التاخير لما اجماعا على قبوله واكمل به ثبت صدق  
لانه لا يتوهم اجماعا على قبوله لاجماع جميع عليه وليس ذلك الا تعين جانب الصدوق في الروايات ولهذا سمي العلم الثابت بالاستدلال  
لا ضروريا لانه لا يكفر جاحده لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدلا يتصور تو اوطوهم  
على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العرفان في وانا يودي الى تخليط العلماء في القبول انما هم لعدم التساؤل في كونه عن الرسول فاعلم

القول بطلية لم يثبت كغيره بل بى بدنة ومثال بطلان الكثرة المتواترة فانه يودى الى تكذيب الرسول والتواتر بمنزلة المبرع  
منه وتكذيبه كغيره كقول افرنج الاخران الرواية في الاصل لم ينافوا التواتر فيمكن فيه شبهة لاحالة ولذا لم يكفر جاد لان  
الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتباره. اشبهة في سقوط العمل به لان اشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق  
بذو اشبهة لا يؤخر في اسقاط العمل بها فمذه اولى فيجب اعتبارها في جميع العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب  
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد للاتفاق العالم من الخبر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من  
بذل الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لا الخطط ودرجته منه صوة وذلك لان الزيادة  
بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها تنفع الاطلاق وتبطله بالتقييد الذي هو صده على ما يعرف في فصل  
النسخ ان شأوا للثبوت على تمام الزيادة لو كانت هيانا محضا كبيان التفسير لمزات المتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا محضا  
لم يجر الا بالمتواتر لا بشرط المماثلة فيه ولما كانت بياننا من وجه نسخا من وجه خبرنا بالمشهور والذي هو من الاماد من وجه بين  
المتواتر من وجه توفير على الشبهين خطما وقوله عندنا من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض  
منه هم على ما سياتيك بيانه ان شأوا للثبوت على قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسخ على المحققين والتابع في قيام كفارة آية  
لكنه لما كان من الاماد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على النسخ بالجملة المشهور مثل زيادة الرجم في حق  
المحصن بقوله عليه السلام لشيء بالشيب جلا ياتيه ورجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والمسح على اثنين سجدة كغيره  
وغيره والتابع في قيام كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود في حقها فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قرائة مشهورة  
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ منه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الكوافية والراى يتناول المحصن  
لما يتناول فيه زيادة الرجم تمسح حكم الجدية منه وكذا قوله تعالى واراكم بتناول حالة التحف في اجاب النسخ فزيادة المسح تمسح  
الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيصيده بالتتابع انسخ  
جواز التفرق وليس اذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنفصل مثل المحصن منه في القوة  
وان يكون متصلا لا متراخيا فلم يوجد له طاق حجة قوله كسره اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة  
السلف بمنزلة المتواتر فينبى ان يوجب علم اليقين دون علم الظمانية فقال لما كان من الاماد في الاصل ثبت به اى يكون من الاماد  
شبهة فيبقا بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد والاثنتان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو  
الاخير من اقسام الستة هو الخبر الذي يرويه الواحد اى الخبر الواحد والاثنتان فصاعدا لا العبارة للعدد وفيه معنى لا يخرج من كونه من اخبار  
الاصال بان كان الخبر مستدرا اى ان لم يبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثر  
والواحد اى الجائز من المتواتر فيقول خبر الاثنين دون الواحد مستدرا لان امر الدين لما كان معظم ما هم من المعاملات كان باشرط  
العدد وفيه الى رد قول من شرطه عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدو اعتبره اشيع في باب اشيع في  
باب الشهادة وهو الاربعة الا ان لقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ما جابا بالاول لم يكن في شرطه فابردة والى  
في المعاملات على فان القياس كاشترط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدة ما به قد تروى في الصبي يمكن

بالاصل وهو عبارة الذمى والحمدى ساداه لمعاذته بالشايد الواحد فلا بد من شأنا آخر لترجح جانب من الطرفين فاما في امور الدين فاما في امور الدنيا  
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب المصدق في الخبر بالمعالي فلما حاط به الى اشتراط العدد فمضى قوله وعلمه اذا ورد غير خلاف  
الكتاب ولم يثبت الشهادة في عاقبة لا تقرر بها البلى في لم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل بشرطه  
عراعى في الخبر وفي الرتبة الاسلام والمعادلة ولعل في الكتاب في الضبط فاما يوجب العمل خبر الكافر والناسق والصبى والمعتوه والنبى  
استثنت غفلة غفلة او مسامحة او محارفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث المظهر حاله خبر الواحد اذا وجد  
شراطة التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب التيقن والا الطامية لوجب الظن وهو ذهب جماعة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس  
من الى جواز العمل به في امور الدين مثل الجبال في جماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحبها قد اشتهر بالثبات كاشهره ابو محمد  
ودليل على ضرورته في التجاود عن الدليل القطع الى لا يفيد الا الظن بجملة المعلومات حيث قيل فيها خبر الواحد حجة اذا وجد  
شراطة بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما يحمى من اظهار كل حق لنا بطريق لا يتبعه في شيء فلهذا  
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منه سمعنا مثل القاشاني وابي داود والرافعة مسترخصين بقبوله تعالى ولا تقبل من  
لك به علم اى لا تتبع الا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لما بهر هذا الظن قالوا ولا يثبت لقول من يقول  
العلم ذكر لمر في موضع النظر فيقتضيه اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي ساء الله تعالى لما  
في قوله من ذكره فان علمهم من مومات فلا يتناول له النسب لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لاتباع ايضا لقوله تعالى ان  
تتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفة الى ان الاخبار التي حكم اهل السنة بجمعها  
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنسبه تعالى من اتباع الظن لقوله ولا تقبل ما ليس لك به علم وذمته على  
اتباعه في قوله بل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على هذا لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم  
افادة العلم لاحالة وتمسكت العامة بالكتاب ولمسة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طاعة الاية او  
الصدق على كل طائفة خرجت من فرقة الامتاز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم فانما وجبه لانذار طلبة الحق لقوله تعالى  
لعلهم يحذرون والترغى من الله تعالى في محال فحين على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر ويقينه وجوب الحذر والثلاثة فرقة  
والطائفة منها الواحد احدثان فاذا روى الراوى ما يقتضيه المناس من فعل وجب تركه لوجب الاحتياط السامع واذا وجب العمل  
بغير الواحد والاثنتين ههنا وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الراجح مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان  
السامع يمكن مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والم يظهر المعادلة بالبرية  
لانا نقول وجوب الايزار مسلم لوجب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون كاشير الى وجوب القبول والعمل فاما  
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدة وربما يفرض الشهادة بان يحذر القذف اذا كان الشهود  
به واما لم يتم نصاب الشهادة واما النسبة فيقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سليمان في المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا  
الملوك يهدون اليه اي رسول وكان يقبل قوامه ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توافدهم على الكذب وقد  
اشتهر واد استغنا من بطون التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

امير التعليم الشرع وعتاب بن اسيد الى مكة ودية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وهذا في السبع مائة الى كسرى وعمر بن امية  
 النعمان بن النعمان وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وقاطب بن ابي ملتقى الى القريش صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب  
 الاسدي الى الحارث بن ابي شمس الغساني بدمشق ودلى على العداقات عمر قيس بن ماصم مالك بن نويرة والزبير ثمان بن بدير  
 وزيد بن حارثة عمرو بن العاص عمرو بن حزم وهامية بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبدة بن كبراح بن عبد الله بن عمرو بن لبيد بن كرم  
 وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد وايضا بنون جبال التواتر وكوا احتاج في كل  
 رسول الى نفاذ هذه التواتر معه لم يفت بذلك جميع اصحابه ولعلته وجمعة من اصحابه وانصاره ولكن منه اعداؤه وفد النظام  
 والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فبين بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يقبل منه مذهب في الحائقة  
 كذا ذكر الغزالي رحمه الله والامام الاجماع فخوان الصغاية رتبته الله ففهم مما لا بالاحاد وما جواها في وقائع غريبة عن المحر والحد  
 من غير تكبير منكر ولا دافعة دافع كما بنينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاتجاج بها في هذا جرت  
 سنة السابيين كعلي الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وطاوس وسيد بن السيب وفتقاد الحرمين وفتقاد البصرة  
 كالحسن وابن سيرين وفتقاد الكوفة واتباعهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصره وكذا الاجماع  
 مستعدة من الامم على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد ثبت على خبر الواحد في المعاملات كما هو حق الله كما في الاخبار  
 بطبارة الماد ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكذا بين هذه اجابته او يبع  
 هذا الشيء واحبوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في ابادة دم واقامة حدودا متباعدة فرج وط  
 قبول قول المنفي المستنق مع انه قد يسيب بالبلد عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق واحد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدين  
 جاز في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة تقتضي في اخبار التحقيق في الدنيا  
 لان التواتر لا يوجد في كل واحدة فلو رد خبر الواحد شبهة في النقل لتصل الاحكام فاسقطنا اعتبار ما في حق العمل كما في القياس  
 واما الجواب عن تحكيم بالاثنتين فخواننا لاسلم لان الادمنها المنع من اتباع الظن مطلقا بل المواضع من اتباعها فيها هو المطلوب  
 منه العلم اليقيني من طول الدين او فزعه على ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل لقاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من  
 استة التواتر والاجماع والادعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد  
 حصول العلم بالتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانما التصديق بغير التامع ولو صدقنا بغير  
 خبر ان كيف تصدق بالصدقين قال وما على عن بعض المحدثين انه يورث العلم العلم كادوا به يفيد العلم لوجب العمل اذ العمل بغير الوا  
 معلوم الوجوب والوجوب ببليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سمو الظن علما ولو لمنا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر  
 وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكفاية في نفس الغيب  
 واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبينا ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للنص الكتاب ان لم يكن تاويله من  
 فيه تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يكن تاويله لا يتسلف لم يقبل باخلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان النص الكتاب  
 قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيقطع الظن بمقابله القطع ولا يجوز ما يليه لانه لو جاز التاويل من تعسف بطل التناقص

من الکلام کذا قبل فان خالف خبر الواحد عموم الکتاب وظاهره فکذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على  
المجاز به كما لا يجوز ترك النصوص من الکتاب وبه وعندنا ثلثه وعامة الاصولين يجوز تخصيص العموم به وثبت اعتبار  
بينه وبين ظاهر الکتاب بناء على ان ظهور الکتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندنا وانما القيل فلبته الظن كخبر الواحد فيجوز  
تخصيصها ومعارضة ما به عندهم وهذا عراقيين من مشايخنا والفاضل في الامام اسبق كذا ومن تابعه من المتأخرين لما  
افادت عمومات الکتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضة ما به فانما من جعلها ظنية من  
مشايخنا مثل الشيخ ابی المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر  
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاتمال في خبر الواحد فوق الاتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو  
احتمال ارادة لبعض من العموم واردة المجاز من لظاير دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمنهج  
لان المعنى مودع في اللفظ وما بين اللفظ والثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا  
لا يكفر منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من لکتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على  
ظاير الکتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوي بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مسدد  
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكره فليتبوا فانه مخالف الکتاب لان الشدة تعالى مع المتطهرين بالاستحباب بالما  
بقوله عز اسمه في رجال يحبون ان يتطهروا فاما نزلت فيه والاستحباب بالما لا يتصور الا بمس الغرهم وقد ثبت بانص  
انه من التطهير فاحمل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستحباب تطهير لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع  
اثبات حدث اخر كما لو قوضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يعيد فاحصيا ولا فلهذا  
بدم بخالف عموم قوله تعالى ومن ذلله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقائه الکتاب بخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما  
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء بخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالکتاب  
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على  
الکتاب ولم يجوز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضعف ومثاله حديث القناء بالبشارة واليمين وهو ما روى عن ابن  
عباس في حديثه ان الربيع له عليه السلام تفعة بشارة ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه  
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية عن ابن عمر  
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام تقتضي استفرا  
الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعلل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان الشئ جعل المحذور تسهيرا  
تساهلا وعيا وقسا منكر او الحجة تسهيرا قسا بينة وقسا بينة وقسا بينة على المدعى وهذا يقتضي قطع  
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون رد  
وثانها لا يكون في حادثة يعمر بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما مر به البلوى لان البيعة عليه السلام بما مر به  
البلوى لم يقتصر على المخاطبة الا على ما دل عليه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يمتنع في اشاعة الحاجة اليه ولهذا لم يترك

نقل القرآن وشرحه اخبار البیوع والنکاح الطلاق وغیرہا ولما لم یستمر طئنا انہ سوا ومنتسوخ وبذا غفل الشیخ الی الحسن الکرخی ومجم  
التاخرین من اصحابنا وعدواتہ الماصولین لقبل ذائع سنده و ہونذیرا لثاقبہ رحمہ اللہ وجميع اصحاب الحدیث علی ما عرف  
ومثاله حدیث الجہر بالتسمیۃ و ہوا رومی ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ بان النبی علیہ السلام کان یجیر بسم اللہ الرحمن الرحیم فانہ  
لما شذ مع اشتہار السحائۃ لم یصل بہ وحدیث من الذکر الذی روتہ سیرۃ فانہ شاذ لا یفردنا بہ وجاہۃ مع عموم الحاجۃ الی  
معرفة ذلک علی ما یقوۃ اذ القول بان النبی علیہ السلام خصہا بتعلیم ہذا حکم مع استہلالہا لاحتیاج الیہ ولم یعلم سائر الصعابۃ  
رضی اللہ عنہم مع شذہ الحاجۃ الیہ شبہ المحال کذا ذکر شمس النائمۃ رحمہ اللہ وراکبہا ان لا یلون مترک الحاجۃ بہ عند ظہر الاختلاف  
فانہم اذا ترکوا الحاجۃ بہ مع وقوع الاختلاف فیہا بینہم یکون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمین وراۃ المتأخرین وغالطہم  
فہ ذلک غیر ہم من الماصولین واہل الحدیث قائلین بان الیہ اذ ثبت سنده وصح غلاف الصعابۃ الیہ وترک العمل  
والحاجۃ لا یوجب مدہ لان الجنس حیجۃ علی کافۃ الائمۃ والصعابۃ مجوزہ بغيرہ من ردہ اجماع بان الصعابۃ رضی اللہ عنہم علی الماصول  
نہ نقل الدین لم یتیموا ترک الاحتجاج بما ہو حیجۃ والاشتغال بالیس بجمیعہ مع ان عنایتہم بالیح اقویٰ من عنایتہ تفسیرہم  
بہا فترک الحاجۃ والعمل بہ عند ظہور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انہ سہو من رواہ بعدہم او منسوخ ومثاله ماروے  
عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام انہ قال الطلاق بالرجال فان الصعابۃ اختلفت فی ہذہ المسئلۃ  
فذهب عمر وعثمان وزید وعایشۃ الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل سف الرق والحریۃ کما ہو قول الشافعی وذهب علی  
وابن مسعود الی انہ معتبر بحال المرأة کما ہو مذہبنا وعن ابن عمر انہ یعتبر بمن رقی منہا حتی لا یمکن الزوج الیہا ثلث تطلقا  
الا اذا کان حریۃ ثم نعم تکلمو فی ہذہ المسئلۃ بالرأی واعرضوا عن الاحتجاج بہذا الحدیث مع ان رولتہ ہو زید فیہم ذلک  
ذلک علی انہ غیر ثابت او منسوخ ولکن ثبت فہو مادل بان یقلع الطلاق اسل الرجال وقولہ ولم ینظر من الصعابۃ  
الاختلاف فیہا ہی فی المحادثۃ وترک الحاجۃ بہ بشرط واحد ہی لم ینظر منہم ترک الحاجۃ بہ عند وقوع الاختلاف فی المحادثۃ واما  
الاریۃ التی فی المنبر فاعقل والعدالۃ وفہیط الاسلام اما اشتراط العقل ہونور فی الباطن یدرک بہ خائف للعبارات کما یدرک بالظہر  
الحسی لم یطرق فلان الخیر کلام لا محالۃ والكلام فی الشاہدین لظاہر المعنی الذی فی القلب لا یصل ذلک بہ دن العقل لا تری انہ قد سمع  
من بعض الطیور جردن غلوۃ لیس فی ذلک لکلاما لعدم مدور با من عقل ولہذا لا یجب بقراۃ البناء سجدة التلاود منہ  
اکثر المتحققین واما اشتراط الضبط وہی علی ما ذکرہ فہو الاسلام رحمہ اللہ سماع الکلام کما یجوز سماعہ ثم فہم بمعناہ فہم حفظہ  
بسنن الجہود ثم الثبات علیہ بحافظۃ مدودہ ومراقبۃ بما ذکرہ علی اساسۃ الظن بنسبہ الی مبین ادانہ فلان الخیر ہوا الکلام  
الصديق واصل الصدق لا یفعل بدون الضبط واما اشتراط العدالۃ فہی الاستقامۃ علی الطریق الحق فلان الصلایۃ  
لیکذب وقد یصدق لان کلامنا فی خبر غیر معصوم عن الذب فلم یکن بد من حیجۃ ترجیح جانب الصدق للقبول وذلک  
بالعدالۃ واما اشتراط الاسلام وہو قبول الدین الحق والتصدیق بما جاء بہ منہ علیہ السلام فلیس لثبوت الصدق لان  
الکفر لا ینافی الصدق ولكن لان الکفر یعدت تہمتہ زائدۃ فی الخیر تدرک علی کذبہ لان الکلام فی الاخبار لہ ثبت بہا  
احکام اشہد والکفار یعادوننا فی الدین کشد المعادات فیعلم المعادۃ علی التسمیۃ فی ہر ما کانہا دخال بالیس منہ فیہ

والیہ اخبار سے قتالی بقولہ لایا لوکم خبالا ای لا یقرعون فی الاسناد علیکم فلم یقبل خبر الکافر لاند و التهمة الزائدة لما لم یقبل  
شهادة ذی الضمن و کما لا یقبل شهادة الروالد لولده لانه زائدة تمکن غلبه الکذب فی شهادة و هو الشفقة و الميل الیه  
طبعاً و ذکر بعض الامویین ان الاعتماد فی روایة الکافر علی الاجماع المستند علی سلبه عن البیة بهذا المنع فی الدین لیست  
وان کان عدلانی دین نفسه ثم کل واحد منها علی قسمین ظاهر و باطن و ننس بانظا هرانیة فروع تصور بالنسبة الی الباطن بالبیان  
ما یو کمال فالظا هرانی القاصر اقل ما یحدث منه فی الانسان فی حال العیاء و الکمال منه ما یلج اونس و درجات الکمال و الله ال  
و هو ما یحصل بالبلوغ من غیر آفة و الظاهر من الضبط حفظ المتن بجملة و معناه لانه و الباطن الکامل منه ان ینضم الی ما ذکرنا فی ضبط  
مستناه فحقها و شرعیة و الظاهر من عدالة ثابت بنفس الاسلام و العقل فانهما یحکمان المراد علی الاستقاة و یدعو الیهما و البیان  
الکامل منها ما عرف بالاعتبار و الاستدلال بان کان المراد من شرط عن مسطورات و ینس بان لم یرتکب کبیرة و لم یصر علی صغیرة  
فی سئل بطور ما یرد و ینس فی عقابہ فی الاوزار منها علی ظهور ما یرتکب فی الامتزاز عن الکذب فی الین و الظاهر من الاسلام و یأمر  
بالیلا و بین المسلمین و نشوه علی طریقهم و ثبوت احکام الاسلام تبث الالبین و الباطن منه ما ثبت بالبیان بان یعرف الله  
کما هو علی سبیل الاجمال و ان لم یقدس علی تفصیله و ان یصدق بجمیع ما یجب تصدیقه من الرسالة و امور الاخرة و غیرها و اذا  
عرفت هذا فاعلم ان اشراط فی باب الروایة من عقل و عدالة الکامل منها دون القاصر منها فی حکم عدم نقل  
روایة العیسی المقصور عقله و لا البالغ المعنوی و هو الیسی احتل کلامه فافعاله و کانت بین افعال المجانین و افعال العقلاء  
لانه لم یحیی بالصبر فی جمیع الاحکام و لا روایة الفاسق لغوات اصل عدالة و لا المستور سفهانا و هو الذی لم یعرف فسقه و  
عدالة لقصور عدالة و اما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الروایة حتی لم یقبل روایة من شدت غفلته فخلطه بان کان  
سوءه و نسیانه غلب من حفظه او سامحه ای ساهله و مجازفة و ان وافق القیاس لغوات اصل الضبط بالبیان او بعدم  
الابتنام بشأن حدیث و المساهلة عدم المبالاة بالسوء و الخطاء و المساهل لندس لایا فخذ فی الامور بالجزم و المجازفة بالحکم  
من غیر خبره و یتقظ فارسی معرب و الکامل منه شرط القبول علی الاطلاق سته قعرت روایة من لم یعرف بالفقه فلا یعارز  
روایة روایة القبول فی شیء الا فی الاول فی الروایة لکمال الضبط فی الثانی دون الاول و یتقدم روایة الفقیه علی  
القیاس و لا یتقدم روایة غیر الفقیه و اما الاسلام فلا یکتفی بظاہره فی صحة الروایة بل یشرط فیہ الکمال و هو البیان احوالا  
کما فی سائر الشرط الا ان ینس اماراته نحو اقامته الصلوة بالجماعة و ایتا و الزکوة و اکل فی بیتنا فیمتد لیشترط البیان  
لکمال و یکون ذلک بمنزلة البیان منس فی حکم کمال ایمانه و ما حصل ان البیان لثبوت کمال الایمان انما یشرط فی حق  
من لم یو جد منه الدلالات للظاہرة علی الاسلام فاما فی حق من و جدت فیہ فایة مقام البیان فلهذا لا یقبل خبر الکافر  
لغوات اصل الایمان و لا خبر من لا یعرف اسلامه بالبیان او الامارات الظاہرة لانه اسو حال من المستور و ان حکمنا فی حقه بظاہر  
الاسلام بالیلا و بین المسلمین بقوله الا فی الصدر الاول علی ما ینس و روسی الحسن من ابی حنیفة رضی الله عنه انه مثل العدل  
فیما ینسب من خباثته الماد و ذکر فی کتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فیہ و هو العیج متصل بقوله لایکون خبره حجة و اراد بالصدر  
الاول قرن الصحابة رضی الله عنهم من فی منابهم من القرنین الاخیرین فخر المستور فی باب الحدیث لیس السجدة بانفاق



الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من قنات العدالة الباطنة لآخر المستور من اعتدال  
الثلاثة فانه مقبول بشرط يذكر بان العدالة اهل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و  
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب شيع واحترز بقوله في باب احدث من باب القضاء فان القاضى لو قضى بشهادة  
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بخباسته المازقة اختلف الرواية في خبره  
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال عدل في هذا الخبر وهو على مذهبه فانه يجوز ان يقض بشهادة المستورين اذا لم يطمئن  
اخصم لشبوت هذا التيميم فاما بقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب عنه فندى  
صاحب الشيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشيع اصل من تعديل المزك و ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان  
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناؤه اخبره رجل انه قد روى عنه رجل مسلم في  
لم يتوضا به والكان فاستاقا فله ان يتوضا بهذا الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه  
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجده ظاهرا لكن قال لبعده ان  
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت منى اليوم فقال العدول ادخل وقال الموالى دخلت فالتقول قول المولى لان عدم  
الدخول شرط فلا يكتفى بخبره ظاهر كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المازقة  
يحكم السامع رآته فان وقع في قلبه انه صادق تيميم من غير رآته الماء فان اراقه فهو احوط للتيميم ثم ذكر محمد  
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآته فان كان اكبر رآته صادق تيميم ولا يتوضا به لان اكبر الرأى فيما لم يوف  
على حقيقة كالتيميم وان اراقه ثم تيميم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيميم فكان  
الاحتياط في الارادة ليصير با دالما ويجوز له التيميم بيقين وان كان اكبر رآته انه كاذب توضا به ولم تيميم قال قيل  
كان ينبغي ان تيميم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في كونه الفاسق كما في سوابقها لا يجب بين التوضى والتيميم احتياطا لثبوت  
الالفة في سوابقها قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيميم هنا مل بخبره من وجه فكان يحتمل  
النفس اذا ثبت التوقف في خبره ليقه اهل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيميم اليه قوله وعلى خبر الكافر والفسق  
والمعتوه اذا وقع في قلت السامع صدق بخباسته الماء يتوضا ولا تيميم فان اراق الماء ثم تيميم فهو افضل كما فر  
اذا خبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره والى وقع في قلبه صدقة بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء  
اذا وقع في قلبه صدقة ثم تيميم بعده كان ذلك افضل وان تيميم من غير اراقة وصله لا يجوز صلوة لان الكافر  
لما يلزمه موجب ما خبره لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره لزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا  
الصبي والمعتوه مندعاة المشايخ رحمهم الله لان موجب ما خبره لم يلزمه ما قبله خبرها صار الزام على الغير وليس  
لها ولاية الالزام على الغير بوجه الا يبره انه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق  
منقطع عن خبرهم اذا الكفر والعيا والعقبة لا ينافى في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضى  
به ونفيس الاعضاء فكان الاحتياط في الالفة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاحتراز من النجاسة بيقين ولا يجوز

اليتم من غير اراقة لانه واحد لما اظهرنا بهما قوله وسواء المعاملات التي تفكك من معنى الالتزام كالولايات والمضاربات  
والاذن في التجارات ليست خبر كل مبيع لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان كلما سجد بجميع  
لكل الشرائط حتى يثبت الى وكيله او ظلامه ولا دليل مع الساجع لعل به سوء هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليس مرج  
جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتراز به عافية الزام محض من حقوق  
العباد والمحقوق التي تجر في هذا الخوضات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغلبة الشهادة والالوية بالولاية  
لانه لما كان من قبيل الارادات لم يكن بد من الية الولاية للخبر ليصل خبره للالزام ومن زيادة تأكيد ما بشرط لفظ الشهادة  
والعدد وضمان التلبس وصيانة الحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعمل الوكيل ومجر الاذن ونحوها  
فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عندنا في غيبة رحمة الله اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس  
فيه الالتزام بوجه كالولايات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لان كان او غير حد بل متى كان او  
بالفاسد لما كان اذ كافر الوحيين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التميز فان  
الانسان كلما سجد العدل المحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يثبت الى وكيله او ظلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا  
من اشراط لم تقطع للمصلح وفيه مرجع عظيم كسقوط اشراطها للضرورة لان لها اثر في التخفيف وقوله ولا دليل مع اساس  
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهما واحتراد من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم  
الراي لان الضرورة فيه ليست شلما فيما نحن فيه اذ تسلسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو حكم  
الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق يرد او يجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان  
ان الخبر بهنا يلزم لان العهد والوكيل يباح اما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في  
الخبر ليرجع جانب الصدق في خبره فيصالح الخبر للالزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور  
الدين ولا وجه الى اشراطها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في محل الطعام وحرمة وطهارة  
الماء اذا تبادر بالكره الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم لمقاييس من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه معسوقا  
اما الشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان  
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل التصق بدنا ولا ضرورة في المعصية راية في امور الدين اصلا لان في العدل كثرة وجه  
حنية فلما صار اليه بالتحريم جاز ما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يخل  
خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارة محل الطعام وحرمة وان تبادر الراي فوجب في كبر الراي لان ذلك من امور الدين  
كما لا يقبل خبر الكافر والعبيد والمعوية في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اسي الوقوف على طهارة الماء و  
نجاسته وحل الطعام ومرتبات خاص ابي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلق  
من جهة العدل بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسواق والغالب فيها الفاسق  
فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبيد الوحيين فقال وكونه اى كونه كذا

من صفة النسخ الجلاء للشهادة متى لو فسخ القاضى بشهادته فيغذ وانقضاء التهمة له شتم الكذب من خبر وميث يلزم من خبره  
من الاجتناب والاقدام ما يلزم فيه فلا يكون خبره لما على النفي ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس بابل  
الشهادة على المسلم والصبي ليس بابل لشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيرها فيكون خبرها لما على النفي ابتداء  
من غير ابلية لزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب ما يقال لما تحققت الضرورة هنا فيجب ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب  
تحكيم الراى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تنفك  
بما لا يصدق والكذب في غير ما ذكره والرجوع الى الاصول وهو ان الما في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام  
وهو سهل فيلزم به واذا كان كذلك لم يحل النسخ به بابل غير مستند من وجهته لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراى اليه بخلاف  
المعاملات المستندة منك من معنى الالزام لان الضرورة ثم لازمة على ما بينا وبخلاف الاما ديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق  
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعية الى قبول رواية لان في الدليل الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثره يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المختار انه لا يقبل رواية من عمل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى موسى سبب  
داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الموسى سيلان النفس الى الاستلزام من  
الشبهات من غير داعية الشرع والاحتمال تمام اذ التهمة وسبب الملة الى الدين المعلن من اتبع الموسى من يجب الكفارة  
كغلاة الجبهة والردافض ونيس الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ونيس الفاسق المتناول واختلف في اقسام  
الادنى فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسبا مستظما  
للمدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر  
ليس بابل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متا ولا متنا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحل له الا لهما فان كل كافر متناول  
او اليهود لا يعطون بكفرهم وقورعه عن الكذب كقوله النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الفراء واختلف في اقسام الشك  
ايضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الحق في العمل ان من قبل  
والنسخ في الاعتقاد او لانه لا اقامة في الباب انه بابل بفسقه لكن بماله فسق اخرا فنعم الى نسخ فكان ان  
بالنسخ ولم يكن عذرا بجملة نفسه وبرقمها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والنسخ من حيث  
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال كيف من ارتكب اى الذنب او بخروجه  
من الايمان فهذا الاعتقاد كميل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا النسخ نظير تناذر  
سروك التسمية عمدا او شرب المسك على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطا بية من الردافض فان  
شهادته لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المية اذا اختلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم  
هذا يمكن كتمة الكذب كتمة شهادته فاما رواية هذا القسم فتقبل على الاطلاق عن بعض من قبل شهادته لما ذكرنا من  
انما وتهمة الكذب فان من امتزج عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحززا من الكذب عليه وعند بعضهم لا تقبل اذا كان

مد لائقہ ولم یکن داعیا للناس الی ہواہ ولا تقبل اذا کان كذلك و هو مختار الشیخ من ذہب عامۃ اہل الفقہ و احدث لان دعوۃ الناس الی ہواہ و محابہ فی ذلک سبب دفع الی التقدول ای الافتراء و الذلک فیورث ذلک تہمت فی روایتہ کما فی شہادۃ الولد لوالدہ فلما تقبل و ذکر ابو الیہ رحمہ اللہ ان المبتدع ان کان ممکن یکذب لا یقبل فیہ و ان کان ممکن لا یخفی فان کان من یعتقد و من الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لا یقبل فیہ لتوجہ الذلک کالکرامیۃ فاعلم یقینا ان جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب و ان لم یکن من یعتقد او وضع و کان مد لا یقبل فیہ و لم یکن صدقہ علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد صحۃ قلنا ان کان الراوی مدعی باللقۃ و التقدیم فی الاعتقاد کا حکما یا بالارشاد و العبادۃ الثانیۃ و دیرین ثابت و معاذ بن جبل و ابی موسیٰ الاشعری و عائشہ رضی اللہ عنہم و عقیبہ ممن استحب باللقۃ و انظر کان حدیثہم حجتہ تیر کہ بہ القیاس دان کان الراوی معروفا بالعدالت و الحفظ و العقبۃ و ان الفقہ فی الی ہریرۃ و انس بن مالک رضی اللہ عنہما فان و افق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالفہ لم یتبرک الا بالضرورة و انس و ابی الراحی و لما بین الشیخ رحمہ اللہ شرطا قبول خبر الواحد و کونہ حجتہ شرعا شرعہ بیان شرطہ تقدیمہ علی القیاس فقال ان کان الراوی معروفا باللقۃ کالجماہر المذکورین کان حدیثہ حجتہ تیر کہ بہ القیاس عن الجہود و یکے من مالک رحمہ اللہ ان القیاس یقدم علی الحدیث فمکن شہادات کثیرۃ فیہ فانه یجوز ان یكون الراوی ساهیا و خالطا و کاذبا و یجوز انہ لم یکر من النبی علیہ السلام و القیاس ما تمكنت فیہ الاشبہ و واحدۃ و سبب الخطا و ما فیہ شبہۃ واحدۃ اولی ما فیہ شبہات کثیرۃ و اصح الجہود باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یتبرکون احکامہم بالقیاس اذا سمعوا خبر الواحد و بان نسبہ الواحد یقین باصلہ لانه قول الرسول علیہ السلام ما شہدہ فی طریقہ و ہو الثقل و الراس محتمل باصلہ فی کل وصف ذلک و یقین ان النص یحتل ان یکون ہو المؤثر فی حکم و یتمثل ان لا یكون و کان الاحتمال لما ثبت فی الاصل اقرے من الاحتمال الثابت فی اطریق بعد التیقن بالاصل فکان الاخذ بما ہوا ضعف احتمالا و ہو الخیر اولی و العبادۃ اما بجمیع مبدل فان من لا یتر من یقول فی عبد عبدل و فی دیر دیرل و جمیع عبد و ضما کالنساء للمرأة و ہم عنہما القطار عبد اللہ بن سعید و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر و عند الحدیث عبد اللہ بن الزبیر مقام عبد اللہ بن سعید و فی اللہ عنہما فان کان الراوی معروفا بالعدالت و العقبۃ و ان الفقہ فان و افق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالف القیاس لم یتبرک الخیر الا بالضرورة و انس و ابی الراحی من کل وجہ فی اذا کان موافقا لقیاس و مخالفا لقیاس لم یتبرک ایما بیث و قولہ و انس و ابی الراحی تفسیر للضرورة یعنی اذا کان مخالفا لقیاس من کل وجہ تیر کہ بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام و ما یحکم لہ لان علیہ قد اوستہ جوامع الکلام و الوقتی فی کل معنی نعمتہ فی کلامہ امر عظیم و قد کان نقل الحدیث بالمتن مستفیضا فلیعلم کما بار فی کثیر من الامبارم لکن علیہ السلام بلذا و انس عن کذا فاحتمل ان ہذا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة لا یتنظم المعانی التي انتظمها عبارة الرسول علیہ السلام ليعبر عنہ عن درکما و ان نقل بالمتن لا یقین الا بعدہم المعنی فیدخل فیہ ہذا النسبہ فکبتہ و ائدۃ فملوا عنہا القیاس فان الشبہۃ فی القیاس لیت الا فی الوصف الذی ہو اصل القیاس تکتب شبہۃ فی متن الخیر بعد ما تمكنت شبہۃ فی الاتصال فکان فیہ شبہان و فی القیاس شبہۃ واحدۃ فیتا یلے مثل ہذا النسبہ ترجی



لا یمکن الدیۃ قبل الموت لانہما انما تجب بعد الموت و معلوم انہما لم یکنوا من فقہار الصحابۃ ولم یفعل جذا یقول من صحابہ  
 ۱ یفعل بل المتقول منهم ان غیر الواحد مقدم علی القیاس لم یقتل التفسیل الا تروی انہم علماء انجیرانی ہریرۃ فی الصائم  
 اذا اکل او شرب نامیادان کان مخالفا للقیاس حتی قال ابو حنیفۃ لولا الروایۃ لقلت بالقیاس وقد ثبت من  
 ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال جازنا من الصدق علی وعن رسولہ فعلی الاس والمین ولم یقتل من احد من اسلف  
 اشتراط الفقہ فی الروایۃ فثبت انہ قول مستحدث واجاب عن حدیث المعمرۃ واشباہہ فقال انما ترک اصحابنا  
 العمل بالماثلۃ الکتاب و ہو قولہ تعالیٰ فاعمدوا علیہ بشئ ما عتمد علیکم واکنتہ المشورۃ الموجبۃ لاسباب القیۃ  
 عند تعذر المثل صورۃ و ہو قولہ علیہ السلام من اعقبت شفعنا لہ فی عبد قوم علیہ نعیب شرک ان کان مؤکرا  
 احمدیث ولما لفتہ الاجماع المنعقد علی وجوب الاثیل والقیۃ عند قنات العین وتعدرا رد القنات فقہ الراوی علی  
 الا فلا یسل ان الباہرۃ رتبۃ الصدقہ لم یکن قیما بل کان نقیبا ولم یعدم شیا من اسباب الاجتہاد وقد کان یفتی  
 فی زمان الصحابۃ رتبۃ الصدقۃ ہما کان یفتی فی ذلک الزمان الانفکیۃ مجتہد مع انہ کان من المهاجرین من ملیۃ  
 اصحاب رسول اللہ علیہ وسلم ذکرہ فی القواطع وقد دعا للنبی علیہ السلام لہ بالتحفظ فاستجاب اللہ لہ فیہ حتی انتہی  
 فی العالم ذکرہ و حدیثہ و قال اسحاق النخعی ثبت عندنا فی الامام ثلثۃ الاف من الاحادیث روئے ابو ہریرۃ  
 سنا الفا وخمسائۃ و قال البخاری روئے عنہ سبعائۃ نفر من اولاد المهاجرین لولا انصار و قد روى جماعة من الصحابۃ  
 عنہ فلا یرى الی روئے شیۃ القیاس قولہ وان کان الراوی مجہولا لا یرى الا بحدیث رواہ او بحدیثین مشتل  
 وابعدہ بن سعید وسلم بن الحق فان روئے عن السلف وشہدوا بصدقہ او سلکوا من الطعن صار حدیثہ مثل حدیث  
 المردون وان اختلفوا فیہ بقلل التفاض عندہ فذلک عندنا وان لم یظہر من اسلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وصا  
 مستکرا وان کان لم یظہر حدیثہ فی السلف فلم یقابل بہ و لا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان الدلۃ  
 اصل فی ذلک الزمان حتی ان روایۃ مثل ہذا الجہول فی زماننا لا یعمل بہ لظہور افسق معار المتواتر لوجوب  
 علم الیقین والمشور علم الطمانیۃ وخبر الواحد علم غالب الرای والمستنکر منه یغیر الظن وان لظن لایغیر من الحق  
 سادہ المستتر فی جزاء الجواز لعل بہ دون الوجوب اعلم ان مائۃ السلف وما ہیر انما اتفقوا علی عاۃ التبعیث  
 الصحابۃ لان عدالتہم ثبتت بتبدیل السدا یاہم و ثنائہ علیہم فی اتے کثیرۃ مثل قولہ السابقون الاولون من  
 المهاجرین والانصار والذین اتبعوہم باحسان رتبۃ الصدقۃ ورضوا عنہ الآیۃ وقولہ عز اسمہ والذین متوا  
 عنہ الکفار الآیۃ وقولہ جل ثناوہ لقد رزقناک من اللہ عن المؤمنین اذ یبا یونک تحت الشجرۃ فی شواہد لہا کثرۃ ویقول  
 الرسول علیہ السلام صحابی کالجزم باہم اقدیمتہم اہدیمتہم ولا شک انہ لا اہتد من غیر عدالتہ وقولہ علیہ السلام  
 لا تمزک ولا صحابی الا بغير فلو الفق احدکم لہا الارض ذہبا باادرک مداحہم ولا تصیفہ وقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ  
 اختار لی اصحابا وانصارا واما ما راد اختیار اللہ تعالیٰ لایكون لمن یعدل ولا تعدیل اعلیٰ من تعدیل علام  
 النیوب وتعدیل رسولہ کیت ولولہ ہر والثنا لکان ما اشتهر وتواتر من عالم فی الجورۃ والجماد وبہلہم الجمع ذالا

وقائم لاء والاولاد في مولاة الرسول ونصرته كافي في القلق بعد انتم والماجرى بينهم من الفتن فبنا على التاويل  
 والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بصدرا اليه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلما وجب ذلك طعنا  
 فيهم ولكنهم انتقدوا في تفسير الصحابة فذهبوا الى ان بعض اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية الى ان من صحب  
 النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من العبوة وبه علم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون  
 الى انه اسم لمن اخفى النبي عليه السلام وطالت صحبته على طريق التتبع له والاخذ منه وكهنا لا يوصف من جاز  
 ما لماسحة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ منه وكذا الوصف زيد  
 انه ليس مما سب عمر وقد صحبه والحفظ لا يثبت بالانفاق قال الترمذي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه  
 ثم كيف للاسم من حيث الرفع العبوة ولو سامة ولكن العرف يختص للاسم بمن كثرت صحبته وليس من ذلك بالتواضع  
 ولا قل الصحيح ولا حد تلك الكثرة بقدر يربل بتقريب وسمعت عن شيخنا رحمه الله ان ادنا ما سته اخبر عن سعيد  
 بن المسيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او شتين وغرامه غزوة او غزوتين و  
 اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسرف في خاتمة  
 الابرار في الحديث الذي رواه ولم يثبت مدالة ولا نسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا بروايته  
 حديث او حديثين وقد عرفت مدالة الصحابة رغبة النبي عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم كيف يكون هو خلا  
 فيهم وعلمت ان وابقت سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اقتتارة الاصوليون  
 لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجملة اسي كان مجهول في رواية الحديث  
 حتى لا يعرف الا بهذا وطراز من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير مألوفة من القبول  
 مستدعاة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابقت بن سعيد وهو ابن سعيد بن  
 عبيد قيس بن كعب نزل لكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده  
 فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا مسلمة بن الحبحر بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يرونه بفتح  
 الياء واسم الحبحر بن البليد بن ابحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحر نسب له جده وروى عن النبي عليه السلام  
 انه قال فبينما هم في امراته فان طارحيتها فنه له وعليه مثلها وان استكر لم يفرح مرة وعليه شاما ولم يعمل بهذا  
 الحديث لان القياس الصحيح يروى وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المرأة ومصلح من كان  
 بن ابي بن زبير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام ولكن الكوفة  
 وقيل يوم احمره بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برقع كما بينها في رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجه ان  
 روى عنه السلف وشهد وابقت له لبعثة حديثه او لبعثة المروى ليعني روايته عنه للقبول والعمل به لا الرواية  
 او سكتوا عن الثمن والرواية الملبس رواية صادقة في ذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة  
 والغبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا الاجرة

احمدیث متخیل مع مدخلی من رسول الله علیه السلام وقد ظهر منهم روافد خالف القياس من روافد ائمتهم فلا يكون قبولهم  
 الا لعلمهم بعد الله بهذا الرأى ومن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعه من رسول الله علیه السلام اولاً واية بعض  
 المشورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الاطع وجه الرضا بالمسرح والمروى فكان سكوتهم من الرد  
 دليل التقرير بمنزلة ما لوقبله ردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يثبتوا بذلك وان اختلف  
 فيه اے في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذاك اى ان محل كل البطلان ردوه لبعض القبل ايضاً  
 مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشورين صار كانه ردوا بنفسه مثل حديث مقل بن سنان فيما روى  
 ان ابن مسعود رضي الله عنه نزل عن امرأة ولم يسم لها مهر حتى مات عنها ولم يوجب شهراً وكان السائل وتيرد اليه  
 ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان يئس خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فنهى  
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بيان ارى لهما مثل نساء لا وكس لا شطراى لانقص ولا مهابة عند مقام مقل بن  
 سنان الماشي وابو اجماع صاحب مائة الاثني عشر وقالوا لشهدان رسول الله علیه السلام نفسه في يوم نكحت واثني  
 الاثني عشر بمثل قتناك بذا وقد كان بال بن مرة مات منها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه  
 لم يكن يسر شله بعد اسلامه لما وفق قضاة قضاة رسول الله علیه السلام وقبل حديثه ردوه على رضى الله عنه وقال انفس  
 يقول عربى قال على عقبية مباح الميراث لاهلها لما لفته القياس الذى عنده وهو ان الموقوف عليه ما دلهما سالماً  
 فلا تستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمل وهو من هذا ايضا  
 وقيل انما ردوه لمذهب قزوين وهو انه كان يملك الراوى ولم ير هذا الرجل على يلقه ولما اختلفت في قبوله اخذنا به  
 لما ذكرنا ان الثقات ردوا هذا الخبر عنه مثل ابى مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقته ومسروق وناصح بن جبر  
 والحن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعليهم بنحو عدالة وقوله اعرابى بوال على عقبية شارة الى انه من  
 الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال الذين ما دهم الاعتناء في الجملوس من غير اثار والبول  
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتهم او فسادهم وذلك من الجهل وقلة الاعتقاد  
 قوله عندنا يثير الة احتمالات في هذا القسم فان ثبت فوجبه انه الرد لما روى ليقول تساقطاً ويحير الخبر بمنزلة  
 ما لو لم يلحقه ردوا لأكبر فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك  
 الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا  
 خالف القياس لانهم كانوا لا يثبتون بروايتهم الثابت عن رسول الله علیه السلام ولا تبرك اهل به وجميع الراى  
 بخلافه عليه فاقفاهم على الرد دليل على انهم انهم في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايتهم فاذا ظهر  
 ذلك ممن فقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كرضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع  
 منكراً او مستنكراً لان اهل الفقه والحدیث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل  
 ان يكون حديثاً مثل مروى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله علیه وسلم قال انا خاتم النبيين لاني





لم نال لاي اى جبر الاعد الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفي حكم المعروف وفي مقابلة المستر اى خير المجهول الذي لم يقبل برود لا قبل لان ذلك لا يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحدوث اذ اظهر مخالفة قوله ولا يوجب العمل من الراى بعد الرواية اذ الفنى الراى بطلان ما رواه او عمل بمخالفه فذلك لا يلزم من ان يكون قتل رواية احمد بن حنبل وقيل بل هو اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يلزم كل واحد من ان يكون خلافاً بقيقين اى لا يتبين ان يكون مراد من الخبر ولا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبية وان ترك ذلك الخلف بالحديث ورجح اليه فعل عليه احكاماً للنظر به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بقيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحيل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقيقين كما كان اللفظ عاماً فعمل بمضمونه دون عموم او كان مشتملاً على معنى المشترك فعل بالحدود جوهراً لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتهاده جوهراً من غير غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان التفتيح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بقيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافاً ان كان مقابلاً خالف الوقت على انه منسوخ وليس بناتج وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ليس بناتج ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالة والتهاون بالحديث او لنقدته واسيانه فمقتضى ذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً اذ ظهر انه كان منفكاً وخلق لك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا ساقطاً بالخلفان لو ظهر مقتضى الحال فلا يقدح ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وثبتت نسقه ولا بد من الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في السحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشهاد عن مخطوطة فاذا لم يثبت زهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت واهجئون لانه احيوة ومقتضى كاتاتين بقيقين فلا يظهر بالموت واهجئون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال يئس للاناء من ولوع الكلب سباعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالغسل ثم انما فيسقط العمل بما روى ويكره على انه عرفاً انتساقه ليدوارت ما تشتهى رغبته اليه ان النبي عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسها بغير اذن وليها فكما باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيهما عبد الرحمن بن المطلب بن الزبير بن العوام كان عبد الرحمن غائباً فلما امكنه فقد جوزت لكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان يتعدى لغيرها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها بقيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليه يعمل على الانتساق اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذ اظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر به فيه كان الطعن بالاسرار ويشرب النبي لمن يتعدى ابعثه ويركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومنتهم به لان الظاهر ان التعصب على عليه فالطاعن بما يوجب الجرح بالاتفاق من  
هو معروف بالعدالة والنسبة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحدوث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من  
أئمة الصحابة رضى الله عنهم لا يقيح في الحديث اذا كان من سبوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السب  
عليه السلام رخص للمخالفين في ان تترك طواف الصلوة مع من ابن عمر رضى الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطون  
فلا تترك به العمل بالحديث المخالف لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن عمل خلافه  
على وجه من وقد امكن بان يقال فما حصل وانتي بخلافه لانه خطى عليه النفس ولو بلغه لرجح اليه فالواجب على من بلغه  
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انحاء عليه فلا يسط العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع قوبهم انه  
لم يبلغه ولا يلين به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان اسن الوجوه ان يحصل  
على انه عرف انتفاءه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن عبد الله عن الصادق ع عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة  
وتغزيع عليم والثيب بالثيب جلد مائة ودرج بالحجارة اى عازنا البكر بالبكر وحاد الزنا الثيب بالثيب كذا انهم طمع من مخالفا على مقتضى  
انهم ابو الجح بين الرجم والجلد بعلمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساق هذا الحكم وكذا لك صح عن عمر  
رضي الله عنه قوله لا تفتي احدكم بالحد الا بعد ما تفتي احدكم فلو لم يردوا قول عمر رضي الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا  
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وكحل على الانتساق يتعلق بالقيمين  
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او علما ولما لفته غيره من ائمة الصحابة رضى الله عنهم والانتساق هنا  
مفسر بانتساق المبنى للمفعول لا مصدر انتساق لانه متعدد ليس المراد هنا الانتساق قوله واختلاف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم  
يسقط اصل به وهو لا شبه وقدي قيل ان هذا قول لى يوسف رحمه الله فلا فالحمد لله وهو فرع اخلا فطاعته شانه به  
على التماسه بغيره وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال مجروح يقبل الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في  
الشاهد ولا يفتخ العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو الجرح متفق عليه من اشتهر بالنسبة والاتقان دون التعصب والعداوة  
من ائمة الحديث اى الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره جاحدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث  
قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك فعلى الوجه  
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاسل والفرع مكذب لا اخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب  
للجرح في الحديث ولكن لا يقيح ذلك في عدالتهم للثبوتين بعدالة كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقينين  
بالشك كينيتين شكافيتين متعارضين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهم فائدة نظرية في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك  
الخبر كذا انه ناسخ الاصول وكما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله  
وجماعة من اصحابنا واخذ بن حبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار لتمام الامام الى زيد  
ومن تابعه من التاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لا يتيسر في حال كل واحد  
منهما محتاجة فان حال المدعى يمثل السوء والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قد يردى شيئا لغيره ثم

نفس بعدية فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما محل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يظن ما ترجع من بهته الصدق في خبر الراوي  
بعد التبيين ان الامر كما لا يظن بموته وموته محل للراوي الرواية وبما يخالف الشهادة على الشهادة فان الاصل في انكار الكل  
للفرض الشهادة لان مبتدأ على التمهيد فاذا انكر الاصل سقط تمهيد وجهه فلم يفلح له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون العمل بالاسرى انه ليس  
بالحديث ولم يحمله الحديث ولم يعلم بهما على السماع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمحدث مصدق في حق نفسه في السماع فحملت الرواية  
واجتاحت من جهة بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في عاونة مشهورة فتكذيب الراوي او لان تكذيبه بل على  
الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة وحققة المنى فيه ان الخبر  
انما يكون محبة ومحملا بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره محبة في حق نفسه فيسقط به روي  
الحديث او يصير هو من انكاره وسقط التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون محبة كما في الشهادة  
على الشهادة دلالة اذ لم يتذكر بالتذكير كان منفلا ودواية لمغفل لا يقبل ولان كذا في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه  
فتكذب كل الراوي ان لميل به ولا يسل فيه لتحقيق الاقطار في حق غيره بتكذيب الراوي عنه وقد قيل ان هذا امر يسقط العمل بالخبر  
الذي انكره الراوي عنه قول بي يوسف فلا يلزم منه انكاره على اختلافهما في سلسلة فكلما انكره في ادب القاضي ان من  
ادعى عند القاضي بانه قضا له على خصم كذا والقاضي لم يتذكر قضاؤه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك فقبل عند محرمه ادعاءه انما  
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابى يوسف رحمه الله لانكاره من اينه القضاء اليه فذلك في باب الرواية وشال حديث ربيعة بن عبد  
عزير بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فاشهدوا بي من محمد الدار وكذا قال  
فقيت سبيلنا فاشهدوا بي من محمد رضي الله عنه فاشهدوا بي من محمد رضي الله عنه فاشهدوا بي من محمد رضي الله عنه فاشهدوا بي من محمد رضي الله عنه  
فصل في احواله وجزءه في سبب وجوبها من الكتاب والنية لا تتعارض في انفسها وضعا ولا متناقض لان ذلك من الامارات العرفية انما  
فذلك واما بقية التعارض بينها فبما يمكن بالتأخير من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيصه على ما هو وجود الدليل في بعض الصور مع تلف المدلول عنه  
سواء كان لانع او للمانع وعند من جوزه وجود الدليل مع تلف المدلول على ما لا مانع والتعارض فبما يمكن التماسا وتبين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه  
فالتناقض لوجوب بطلان بعض الدليل المتعارض مع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوبين الان كان كل واحد  
منهما في النوع من سلبه لان تناقض المدلول عن الدليل ايضا لا يكون الامانع فيكون ذلك المانع معاينة للدليل فيما تخلف عنه  
ولكن اذا تعارض النصان كان الحكم مستخفا من كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك امر  
التعارض والتناقض من الامارات العرفية فان سماع حجة متناقضة على شيء كان ذلك المعجزة عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت  
كل دليل ما يحتمل ليل آخر لوجوب خلافه كان ذلك المعجزة عن اقامة دليل مسلم على المعارضة والعجز من ذلك بناء على العمل بمقتضى  
الاشياء فامد تعالى عن ان يوصف بالعجز ولعل ثبت ان التعارض لا تناقض في محبة حقيقة واما بقية التعارض من جهة كبحر بلما انما  
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متعديا فيكون نسخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاخير لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض  
ظاهرا للنية اليها من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم ارجع الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لنية هي الممانعة  
على سبيل المقابلة يقال عرض لي لاداعي تهلبني فنسنت كما قصدت ومنه يسر السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل كجملتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيداً بالمساويتين احتراز عن غير هاتين التناقض لا يتحقق بين  
 القوي والضعيف بل ترجح القوي عليه فالمشهور لا يتناول المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور ولعدم إمكان الجمع احتراز عن إمكان الجمع  
 بينهما فان التناقض الذي هو المركز في المعارضة ليستقط هذا إمكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة الحكموم به والحكموم عليه لا يتحقق  
 بناء على الكلامين ولا تناقض الماعند اتحادهما فانك اذا قلت كل شيء يوشى لا يتأقصد قولك الحمل لا يزوج ولا يشوه اذا ذهبت بوجه الحمل  
 لاختلاف الحكموم عليه اذا قلت المكروه الخ لا يسهل له قدرة على الامتناع لا يتأقصد قولك المكروه ليس يختار طعمه من انا غداً وانه وشهوة لا يختار  
 الحكموم به ويندرج فيما ذكرنا من شرطه في صحة الزمان المكان الاضافة والقوة والفعل والشرط لا يكاد اذا قلت زيد با السرك في هذا الزمان المكان  
 زيد ليس با السرك في زمان او مكان آخر كان الحكموم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد با لعمرو زيد ليس با اي لخاله اذا الحكموم  
 في الاول ابوة عمرو في الثاني ابوة خالد وقلت الحكموم في الدن اي بالقوة الحكموم ليس بكر في الدن اي بافضل اذا الحكموم فيهما امران  
 متغايران ولو قلت ارجو اسوداد جلدك الزنجي ليس باسوداد جميع اجزائه كان الحكموم عليه في الاول لبعض الاجزاء وفي  
 الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت اجمعهم فمفرق بل مصرى بشرط كونها مبيناً ليس بمفرق بل مصرى بشرط كونه اسوداد الحكموم عليه في الاول  
 اجمعهم المعروف بالبياض في الثاني اجمعهم الموصوف بالسوداد متغايران وبالجملة يشهد ان لا يتأقصد ان الحكمومين الاخر في شئ البتة الا في  
 الشئ والاثبات فيلحق احدهما ما ثبت الاخر عليه من كمال الحكموم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الاثنين المتعصبين  
 او بين اثنين المتعصبين القياس الى احوال الصالحية على الترتيب اجمع ان الحكم لان التعارض متى ثبت بين اثنين قياساً قطاً لا يندفع كل واحد  
 منهما بالآخر فيجب التعصب الى ابعدهما من جهة اذا اردت ان تتناقضتان فاسبيل في النزاع الى طلب التامخ فان علم التعارض يجب  
 العمل بالتامخ لكونه تامخاً للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لاعتدال العمل بهما واعد ما عدنا لان العمل بهما ليس له  
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يمين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب  
 بهما بل انه منسوخ واذا سقطا وجب التصير ليل خريكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تقتضي باذالم يوجد فيه من الامكانات استتاعاً للتعصبين  
 فلا يمين ليل آخر تعريف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب التصير لستة ان وجدت وهو من قول ان الحكم والى قول  
 الصالحية والقياس ان لم توجد وان كان بين اثنين وجب التصير الى ابعدهما من جهة اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصالحية  
 مطلقاً فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل ابي سعيد البرزقي وجب التصير الى احوالهم اولاً فان لم يوجد في القياس يوده ما ذكره الامام في الاما  
 في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى الستة واهل بلان وقع بين الاثنين فالميل الى احوال الصالحية  
 وان وقع بين احوال الصالحية فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولين من قول الصالحية وفقد من لا يوجب تقليد الصالحية في  
 فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب التصير لستة ما ترجع عنده من القياس قول الصالحية لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة  
 قياس آخر وكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله  
 على المترتب في ربح متعلقا بالجميع اى حكم المعارضة بين اثنين المتعصبين المتعصبين الى الستة وبين الاثنين المتعصبين الى احوال الصالحية  
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصاير لستة احوال الصالحية رفضه عند منم ولا تخير لستة القياس وان كان القول  
 الثاني يكون قوله على الترتيب في ربح متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصالحية كسے اللتاب متقدم من الستة السنة

فقد العجز عن العمل به ليعار الى السنة متقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعار الى احد ما ذكره  
 الرازي على هذا الوجه بمعنى ارد قوله لتساخطا اي سقط كل واحد منهما ولز قيل لتساخطا كان حسن قوله وعند تندر العيص لم يجب  
 تقرير الاصول اي الى بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يزيل به او جرد التعارض في الجمع يجب تقرير  
 الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة المائدة على ما سبقه ثم قيل نظير التعارض بين الاثنين والعصر  
 الى السنة قوله تعالى فاقرءوا القرآن و قوله عز وجل واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول للموعدة لوجوب القراءة  
 على العبد في كل صلاة في الصلوة بالكتاب اهل التفسير وبذلك الباق والسياق والثاني في دفع وجوبها عند الالفاظ لا يمكن  
 مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند جماعة اهل التفسير فتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان  
 امام فقرأ آية الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرى فاستمعوا ولا ليعار عنهما قوله عليه السلام لا تلو  
 الا بالاحتياط الكتاب لانه محتمل في نفسه تقدير ادب في الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين الاثنين والقياس ما  
 روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان ابني صلي الله عليه وسلم صلى صلو الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدة وسجدة  
 عا لثمة رضي الله عنهما صلاة ركعتين بركوع ركوعات واربع سجرات فانما لما تعارضنا الى القياس وهو الاعتناء بسائر  
 الصلوة قوله كما في سورة احمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لانه لا يصلح لتعاضد الحكم ابتداء وقيل ان لما عرف  
 لما سأل في الاصل فلا ينبغي بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى شكوكا في سورة احمار ولم يكن العمل بالقياس  
 بغير اشتباه فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من جهتين احدهما ان الاخبار لما عطلت في اباحة حكم احمار وحرمته فان  
 حيد الله بن ابى اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم محرم احمار الالبية يوم خيبر وروى عاكب بن ابجران النبي عليه السلام  
 اباح لمحرم احمار الالبية فوجب ذلك اشتباها في محرم ويلزم الاشتباه في سورة لانه متولد من العلم فيؤخذ حكمه سنة واعترض  
 عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على الجمع حيث حكاه بجملة لمحرم فينبغي ان تثبت نكاح سورة الضياء لا  
 يري انه حكم نجاسة سور الفصح مع تعارض اخبار الكل والجملة في حكمها باعتبار ترجيح الجملة واجيب بان الترجيم ثبتت اجابا  
 في حق المحرم للاحتياط وكون السور اذا احتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه نجاسة لوجب التيمم لغيره وليس فيه نجاسة  
 لاحتمال كون السور مطهر دون التراب والثاني ما ذكره خمس الائمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار اختلفت في  
 طهارة سورة ونجاسته فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضا بجملة افضلت احمرا قال نعم وهذا الفصل  
 على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام سئل عن محرم احمار الالبية فانما رخص وهذا يدل  
 على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسورة طه  
 والبغل ويقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان احمار لعلي الفقت واليقين سورة طاهر لا باس بالتوضي به  
 ولم يصلح القياس شأنا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهر اذا عرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين  
 فينبغي ان يكون نجسا لان البين نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأنا لانه لم يكن الحجة لسورة طه لانهما  
 لعل جرمه لانه لو جرد اصل البلوى والضرورة في احمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الضرورة والافقية ويشير بن الاداء

ودون الكلب فانه يلطف قول الابواب لاني الدور والبوت ولا يمكن المحاققة لسور الهرة في الطهارة اذ الطهارة لان الضرورة فيه دونها  
 في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو انشأنا النجاسة او الطهارة لكان انشأنا لها من غير ملية جاسعة بين الاصل والغرض  
 وكان نصب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكم فصار شكلا جوازا  
 تقريره الاصول كدعوى انشأت ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان ظاهرا او لا يظهره ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفية ثابتة  
 بيقين فلا يزول بالشك فثبت وجوب التمسك بالحصيل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا  
 بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورية تقرير الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانها  
 لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون  
 هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وادراكا لآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه  
 فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التمسك قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض  
 ليجب العمل بالحال بل العمل بالمجتهد بايها شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة لعل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فكان العمل بهما  
 وهي حجة اطلاق قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض  
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالمجتهد بايها شاء بشهادة قلبه اى يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو  
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المجازية ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس له القياس  
 دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم المجازية فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحدا القياسين حتى  
 عند الله تعالى لا ماحلة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فانه كان العمل باحدهما وهو  
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو  
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم المجازية وهو القياس ولا ضرورة في ترك  
 الدليل الشرعى والعمل باليسر حجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان نختار ايهما شاء  
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابته الحق  
 لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وقلب المؤمن لو يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما  
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابته الحق غيب يصح شهادته القلب حجة في حق ذلك  
 فمن حيث انها جمان في حق العمل وجب ان يثبت النجاس من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى  
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدعى ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه  
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راء فيعمل بشهادة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كما ذكر في الاسلام رحمه الله تعالى  
 شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله دليل بايها شاء من غير تحري ولهذا اصداره في مسئلة واحدة قولان وقول  
 واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضى الله عنهم في مسئلة واحدة فاشا كاتنا في وقتين مختلفين فاحدنا صحيح ولا  
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخير منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كمن لم يعرف الاوّل من الاخر وافرسته نظر القاب خبر يقع فيه وفي الصحاح الفرسته بالكسر اسم من كوكب فرسته فيه  
 خيرا اي البصر وملت وهو تفرس اي ثبت وثبت وتقول منه بعل فارس النظر وانا فارس منادي اعلم والبصر قيل من غرض البصر من الحرام  
 واسك نفسك عن الشهوات وعلم وقته بدوام المراقبة وتوكل الكمال لم تخفى فرسته قوله ثم التاراض انما يقع بين الجنتين اي بين  
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساوي القوة الاختلاف بين جنتين على سبيل الملائكة  
 ركن المعارفة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارفة لا تحقق بدونها وانما هو محل والبيان  
 وتساوي الدليلين فشرط لا مكان الحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الملائكة بدون الثاني وقد مر تفسير التاراض  
 وبيان شرط قوله واختلف متاخذ مسم التذني ان خبر النبي بل ليارض خبر الثابتات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في خبرهم  
 في ذلك فقد روي ان بريرة اعققت وزوجها عبدة روي انها اعققت وزوجها جميعا فانهم امكن ان كان عبدان فاحصا فاحصا  
 اخذوا بالثبوت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو عاقل وروي انه تزوجها وهو محرم واعققت الرواية  
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الصحيح والمتعدي ان الجميع اولى وهو الثبوت والاصل  
 في ذلك ان النبي متى كان من جنس يعرف ببلده او كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوي اعتمد ولما لمعرفة كان مثل الثابت  
 والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يارض الثابتات وفي حديث ميمونة مما يعرف ببلده وهو  
 المحرم فوقع المعارضة وبعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعيد في الخطب  
 والاتقان الدليل الثبوت هو الذي ثبت امر عارضه والثاني فهو الذي ينفي الغارض ويبقى الامر الاول فاذا التارض  
 لغسان احداهما ثبتت والاخران فترجح الثبوت عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخي وهو من ذهب اصحاب الشافعي رحمه الله  
 لان الثبوت ينجز من حقيقة والثاني اعتمد انما ينجز قول الثبوت راجعا لاشتغال على زيادة علم كما في الجرح والاعتدال  
 اذ التارض ترجح قول الجرح على قول المعدل لانه ينجز من حقيقة والمعدل ليعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وثبت  
 عبد الجبار من المتزوجة انها يتعارضان لان ما يستدل به على صدق البراوي في الثبوت من العقل والخطب والاسلام والادب  
 موجود في الثاني فيتعارضان ولطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف  
 ومحمد ابي ذلك اى في تارض النفي والثابت ففي بعض الصور علموا في الثبوت وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاة وبس  
 ما اذا اعققت الامة المنكحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اعقدا بالثبوت  
 فان عوف بن الزبير رضي الله عنه روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبد في رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل التتق وروي عن ابراهيم عن الاسود  
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمعت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو المحررة فاخذوا بالثبوت في  
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروي ان ابني عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو  
 حلال اى خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروي ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها  
 وهو محرم وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات تراز



مما قال ابو الحسن ان عمرہ اللہ ان علما انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصل مكان هذا من علما بالثبت لا  
 بالنفي فقال انقلت الروايات ان لم يكن في المحل الاصل وانما احتجنا في المحل لمعارض على الاحرام مكان المحل عارض والاصل  
 اصلا والروايات اتفاق الروايات اتفاق عانتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام لبث اباراق مولاه ورجلا من الانصار فزواجه  
 ميمنة بنت السجاء ورسول اللہ عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض  
 الجمع والتعديل بان اخبر في كل ان هذا الشاهد عدل اخبر اخره بخبر ان الجمع اولي وهو مثبت لانه ثبت امر عارض وخبر العدل  
 ثاني لانه مثبت على الامر الاول اذ العدة هي الاصل معلوما بالثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بمن اصل جاز هذا الجنس وهو  
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان  
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه حاله اسي يجوز ان يثبت على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب  
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصوره النفي والاثبات فاذا كان النفي ما يعرف بدليله  
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان  
 ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال  
 لم يقبل خبره لانه اعتماد ليس بخبر وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل مثبت فيقع التعارض  
 فالتفتي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسي هو مبنی استصحاب الحال لا على دليل لوجب العلم فان من روي ان  
 زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يبارض الا بآيات الذي هو مبنی  
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابی بكر عن عائشة  
 رضي الله عنهما وهي كانت خالة عروة وعمته قاسم مكان ساعها مشافهة وراوي الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنهما  
 وساعة عنهما من روا السجاء فكان الاول والاولى لزيادة تيقن في السمع عند عدم الحجج باننا نقول ان التيقن فيما قلنا  
 اكثر لاقتناء على الدليل ولان فيما قلنا علما بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبداني حال والحرية يكون بعد  
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة لهما جميعا مع ان الروايات لم تفتت على انه  
 كان عبدا لم ينف ثبوت الخبر اذ كان زوجة المتعة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاني  
 اتخير النيا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل الصيا لان الحال  
 على التركية عدم وتوقف المشرک من الشاهد على ما يخرج مداركته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للزكي الى الوقوف  
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يلزم دل التركية الجمع الذي مبناه على الدليل وهو العانة فكان الجمع اولي  
 والنفي في حديث ميمنة مما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه نصا مثل الاثبات  
 في العنة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البدوة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما  
 لفقائمه وضبطه واتقانه اولي من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على ملة اؤهم  
 والغلط وقوله والا فلا اسي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل بالاثبات قوله ولطارة الماء حل والطعام من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحمة  
يتحقق التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر خبره لطارة ما وآخر نجاسة أو أخبر بكل طعام  
أو شراب والآخر خبره من غير الأخبار بالطارة وأصل منافاته ميق على الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والحمة مثبتت  
لأن مثبت أمر عارضاً للنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في أناء  
ظاهر ولم يغيب ذلك الأناء عنه كان عارفاً للطارة بدليل موجب للعلم ويحتمل أن يكون النفي بناءً على ظاهر الحال فإن  
ثبت أنه أخبر ببناءً على ظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء هو الطارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لاحق دليل فلا يعارض  
الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطارة وأصل ونجس النجاسة والحمة فيها  
في الماء والطعام لأن كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطارة  
في الماء وأصل في الطعام لأن استحباب الحال وإن لم يعلم دليلاً لكنه يعلم من جافترج الخبر الثاني به قوله ولين الناس

من يرج لعقل عدد الرواة لأن القلب إليه اسيل وبالدعوة والحمة في العدد دون الأفراد لأن به تم المحبة في  
العدد واستدل بمسائل الأولان هذا مشروك بإجماع السلف لا يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالكثرة  
والحمة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة  
الرواية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني ثمن اصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لا حد  
الخبرين لا توجد في الآخر معلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن ولا  
من السهو وأقرب إلى عادة العلم عن قول الواحد فإن خبر كل واحد يقيد الظن ولا ينبغي أن الظنون المحصاة كما  
أكثر كان الصدق أغلب على الظن كمنه يفتي إلى القطع يؤيده أن خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى  
كان خبر المشي حجة لطاينة القلب ليه دون خبر الواحد كمنه في الأخبار وبالدعوة والحمة أي رجوا بها فيضاني  
العدد دون الأفراد حتى قالوا خبر المحرمين راجح على الخبر العبددين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل  
واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر جرح واحد مثل خبر عبد واحد لأن خبر الرجلين أحسن حجة تمامه دون خبر العبددين  
ودون خبر المرأتين فيخرج الأول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر  
حده واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لأن به أي بما ذكرنا من ومنه المذكورة والحمة  
تم المحبة في العدد واستدل أي من يرجح بما ذكرنا بمسائل الماء فإنه إذا أخبر واحد لطارة الماء وأثنان نجاسة  
أو على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو أخبر عبد ثقتة لطارة الماء وحقة نجاسة أو على القلب يتحقق التعارض  
ولعل السامع باكب راءه وإن أخبره بأحد الأمرين مما هو كان ثقتان وبالأمر الآخر حواث ثقتان أخذ ليقول المحرمين لغير  
على ما ذكرنا في المبسوط وإذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماثبتة في الأخبار أيضاً إلا أن هذا أي ما ذكرناه لا  
من الترجيح بالعدد والذكورة والحمة مشروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الجماعة رضي الله عنهم  
إلى يومنا هذا بأخبار الأحاد ولم يروني شيئاً منها اشتغافهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحمة

في الافراد والى العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغفروا به كما استغفروا بالتزجيم بزيادة الضبط والالتقان وبزيادة الثقة واما تزجيم  
 خبر الثني على خبر الواحد وخبر البحرين على خبر العبدین في مسألة الماء فظهر التزجيم في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد وانما في  
 احكام الشئخ خبر الواحد وخبر الثني وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب الكل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه فالحاكم  
 لا يخير في ان هذا النوع من التزجيم قول محمد رحمه الله خاصة والى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه والى يوسف رحمه الله هو انهم  
 لان كثرة العدد ولا يكون دليل القوة المخرج النجس من خير الاحاد والى التواتر والشهرة لوضحه انه لا يخرج في الشهادة احدى  
 اشهادا وتبين بكثرة العدد وحتى كان الثني والاربعية سواء لاستواءهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحد حجة وكذلك الواحد  
 والثني والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وفيه اربع مجلدات تحتل البيان وبها باب البيان اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من اخاص والعام وغيرهما  
سوى الحكم منها والسنة بمجلة الواحها من المتواتر والشهور والاعاد تحتل البيان اى تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير  
والنفس او التفسير فوجب الحاق فصل البيان بذكره بانه حجج ثم البيان عبارة عن البيان اى هو اى تحتل العلم بالعلم  
بالحجج العلم بالعلم بالعلم اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الى الدليل اى العلم بالعلم بالعلم  
من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف فى تفرعية فمن نظر الى اطلاقة على الاعلام الذى هو فصل البين كاتى بذكره  
قال هو خارج الشئ من غير الاشكال الى التحليل واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة جمال  
واشكال بيان بالاكفاق وليس بداخل فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه الضياء ومن نظر الى  
الى اطلاقة العلم بالحاصل بالدليل كاتى بذكر الدقائق وابتى عبد الله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان  
والتبين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقة على ما يحصل به البيان كاتى بذكره الفقهاء والمفسرين قال هو الدليل الموصل  
بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادانة التى تبين بها الاحكام قالوا والدليل على  
صحة ان من ذكره دليل الفقيه واوضحه فاية الايضاح ليصح لغة وعرفان ليقال ثم بيانه وبها بيان حسن اشارة الى الدليل  
المدكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذ لكل دليل وسبب وكثير استعماله فى  
الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتعيينه ليجوزي الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع  
ذلك دليل وان كان بعضها يفيد علمه لظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على  
خمس اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير اى اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة  
الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان  
يحصل بالضرورة وسى القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه النظام لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى  
ولا طائر يطير بجناحه فان الطائر يحتمل الاستعمال فى غير حقيقة ليقال للبريد طائر لاسرعه فى شيهه ويقال فلان يطير بميمه  
فكان قوله ليطير بجناحه تقرير الموجب بحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وشمل قوله تعالى فسيجد الملائكة كلمه اجمعون فان اسم  
الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فيقوله كلمه اجمعون كمرعى لعموم فيه

حتى صار بحيث لا يعمل المخصوص وتظهر في السائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول منيت به الطلاق من النكاح اى  
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مخصصا بالنكاح شرعا وعرفا فنصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة  
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا الوضوح وديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة  
فبقوله منيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز ونصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالاتفاق لانه  
مقرر للحكم الثابت الظاهر في مفعولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان  
التفسير بيان التفسير انه يقع موصولا ومفعولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فغا من المشتك والمشكل والجمل والمفصل لتفسير  
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن  
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل  
والزكوة بقوله عليه السلام ما توارى عن عورتك من غير ما لك وبالكتاب الذى امر بكتابه لعمر بن خزيمة ومثل حقوق البيان لقول  
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او  
الحكمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او رفعه لالابام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحكمة  
ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمال واما تأخير الى وقت الحاجة الى  
الفعل فجاء عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنا تبعهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب  
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تأخير بان  
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير  
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوضوح ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يثبت  
لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتاخير البيان يحل بالمقصود الاصط  
فلا يجوز واجبه من جواز تأخير بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باحقا والحقيقة فيما هو المراد به في  
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه  
الا يرى ان الابتلاء بالشبه الذى ليسا من بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذى ينظر بيانه كان اذ  
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوضوح كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شائبا بل هو متأخر الى البيان قوله  
واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فانها يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تفسير والنسخ بيان تبديل  
موافقا لامام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام فخر الاسلام  
رحمه الله لاستثناء بيان تفسير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان  
نقال حد النسخ غير هذا البيان لان البيان الظاهر حكم السحاثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنظر  
ان النسخ وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب  
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول لصحة الاستثناء  
عن سكتي منه وان طال الزمان وبقال بما دونه في بعض الروايات عنه انه تدر زمان البهو ازل سنة فان استثنى بعد البطل وعن  
ابي العباس انه يجوز ان يرد لثبته اشتهر اعتبارا بالايلاذ وعن الحسن وطاؤس وعطاء انهم جوزوا ان لم يقيم عن محله اعتبارا بالاعتقود  
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن يده لبست اهل الكهف وغيره فقال  
نعم احييكم ولم يستثن فافترى الوحي عنه بصفة حشر لو ما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذاك فقد لا ان ايشاء الله  
واذكر ربك اذ انصيت اى استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق المحاجة الى خبر الاول  
وهو قوله عدا احييكم وبان النبي عليه السلام قال لا غرون قرئنا ثم قال لعبد الله انشاء الله تعالى وارجح الفتوى بان الاستثناء  
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرائ غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه من التكفير لتخلص الحلف  
ولو صح الاستثناء لفعلنا فقال فليتستثن ولييات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل وبان  
المشروع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعقود وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود  
ولم يستقر فسادها ظاهرنا ودية الى التلاعب والبطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب  
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمى هذا النوع بيان تغيير لو مجرد  
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستثناء لا يغيران موجب الكلام الى لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في السحال ولو لم  
يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بانه فكان فيها معنى لتغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الا ابتداء وتوقع كلام غير  
موجب في السحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه لذلك سمى هذا النوع بيان تغيير قوله  
ما خاف في خصوص العموم فتدنا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراجيح وهذا بناء على ان العموم مثل المحصور  
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد المحصور لا يبقى القطع فكان تغييره من القطع الى الاحتمال فيتعقد بشرط الوصل لا خلاف  
ان العام اذا خص منه شيء بدليل متعارف يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافق فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه  
بدليل متأخر عنه عند الشافعي ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر  
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد  
مترافيا لا يكون بياننا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون لسمي الحكم مقتصر الى السحال وفائدة ان العام لا يصير به  
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال  
البالي وهذا احدى الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فتدبره موجب ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة ابرز  
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بياننا مقتضا مقرر لانه يقي على اصله ظنيا كما كان فيصير موصولا ومنفصلا وعندنا موجب  
ظني قبل التخصيص لموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى  
الاحتمال فيصير موصولا ولا يصح موصولا كالتعليق والاستثناء لو وضعه ان لما كان قطعا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في  
جميع افرادها كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا يتبين ان التخصيص لم يكن مخالفا فيه ابتداء انه ولم يكن موجبا في المحصور

كلامنا لا يثبت الا بعد ان يثبت القول لوجوب الاحتجاج بقبول الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى  
 العام مثل انما من في ايجاب الحكم وبعد ان يثبت القول لوجوب الاحتجاج بقبول الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى  
 منه لاخره موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون الفصل الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفصل منبها اى  
 على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علامنا فمين اوصى بناتمة الانسان وبالفصل منه لاخر ايضا موصولا بالاول  
 ان الثاني في وجه ايضا بالفصل يكون خصوص اى تخصيصا بالاول وهو ايضا بانما ترم الذي هو عام بالنسبة الى الفصل لتناوله  
 الكلفة والفصل لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى ايضا الثاني اى من الاول لم يكن هذا ايضا تخصيصا  
 بالاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفصل اى ايجابا بالثاني وفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النخاص  
 في الايجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق بمجانبتهما وبينما ينفصلان وليست الوصية اثنائية رجوعا من الاول كما اذا اوصى بناتمة  
 الثاني في شرح الشيخ رحمه الله ذكر المسكتين باختلاف متابعي لاسم الفقه لغز الاسلام ونسب الائمة رجمها الله وذكر في شرح الزيات  
 والايضا والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على  
 ان في الفصل الثاني عند رويتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع الحكم بغيره  
 المستثنى فيكون كلاما لباقي بعده وقال الثاني الاستثناء يمنع الحكم لطريق العارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا في  
 التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف لا مائة له على تسع مائة وعنده الامانة فانما ليست على قيل الاستثناء  
 قول ذو صيغة محصورة والى على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اخترا من اوله التخصيص فانما قد يكون قولا وقد يكون  
 دليل عقل وان كان قولا فلا تخصص صيغة واخر لبقوله ويصح محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ارز يدان العرب الا تميم  
 استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الارز يدان وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحكمة بالا او احدى اخواته والى على ان يرد قوله  
 غير مراد وما الفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى دخلا في الكلام الاول كقوله لا  
 كقولك رايت القوم الارز يدان ونسب رايت علم الا وجهه فان لم يكن دخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا  
 الشرط لكونه حقيقة لا صيغة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء وكلمة الباقي ليد الثنا او في استثناء الكل لا يبقى  
 شيء ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اى موجه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا  
 فعندنا الاستثناء يمنع الحكم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيعمل كلاما لباقي ليد الاستثناء ونسب الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع  
 صورة الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم بعيد فبما وراة الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية  
 توجب نفي الحكم عما وراةها وحسد الشافعي موجه امتناع الحكم في استثنى لوجود المعارض كاستناع حكم العام فيما  
 نص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص  
 لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على  
 اصله فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من  
 ان يكون ايقاعا بل محتقن وقوعه لما في وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون الاتفاق في ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة الحكم بها هكذا الاستثناء اذا قال فلان على الف المائة صار  
 عندنا كما قال ابتداء فلان على تسعمائة كانت لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كما قال المائة فانما نسبت على  
 فلان لمزم المائة لا دليل العارض لاول كلامه لا لانه لا يصير بالاستثناء كما لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر مصدر الكلام  
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء لسواءهما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكيل خاصة فيبيع  
 عامتها لا سارضة وتلقا هذا استثناء السام فيكون المصدر عام في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدرا حتى يصحبا رحمهم الله  
 بقوله تعالى فثبت فيهم الف ستة الالسين عاما فانما يحسن لغيره للعدد والثبت بالالف لا حكمه مع بقا العدد لان الالف مسمى  
 لغيت ان لم يصلح اسما لما ونحوها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اى  
 ان عمل الاستثناء بطريق العامة عند اعتراف الشافعي رحمه الله مصدر الكلام عام في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا  
 سواء لسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام الا لهما مساويا لطعام مساو فان لم يتبعوا  
 او ساءه الا سواء فانها اذا صادقتساوين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير  
 اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخنفة والخنفتين لان الطعام اسم جنس وقد وحده لام الترخيف فاستغرق جميع  
 فلما استثنى السادى امتنع الحكم فيه بالعارضه فيبقى ما وراءه واخلا تحت المصدر ثم المراد من السادى هو السادى  
 في الكيل بالاتفاق فثبت العارضة في الكيل خاصة فيبقى مع الخنفة بالخنفة والخنفتين واخلا في صدر الكلام فيجوز  
 حال يعني عندنا لما كان نكنا بالباقي قبلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما لم يكن استخراجه  
 المساواة من الطعام فجعل صدر الكلام على ما ينسب لثبوت منه لثبوت الكلام بالاستثناء والاستثنى حال وهي المساواة  
 فيعمل المصدر على عموم الاحوال نصار كما انه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة  
 هو المساواة في الكيل اذ السوى في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كذا كذا بدليل العرف بان  
 الطعام لا يباع في العادة الا كذا وبدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب الشك بل يوجب التميز  
 لغوات السوى والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كذا  
 ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول  
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصلح الاستدلال به على حرمة بيع الخنفة بالخنفة او  
 بالخنفتين فان قيل لا سلم ان الاحوال انحصرت على الثمن المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون  
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة  
 فيبقى القليل واخلا تحت المصدر تلقا انما حكمه باختصارا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام  
 اذ ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخنطة وديمقها وليؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سواء لسواءهم  
 لا يجزى باسم الطعام او الخنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخنطة الواحدة ولا يبيها احد ولو باعها لم يخلها

ليست بمقتومة ففرقنا ان المراد منه ما صار مقتوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصنف الكيل بمقتضى النفس فيصير كانه  
 قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواءه واذ كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرناه وهو معنى قوله لا يوجب  
 اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدور وهو الذى يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى كونه  
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد ايدرج فيه الانسان لا حيوان ولا شئ فبهنا انما يندرج ما يناسب  
 المساواة فى الكيل وهو الفاضلة والمجازفة لا العلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة  
 رحمه الله ان قوله الاسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال ليكون توقيفاً للنسبة لا لغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو احرمة  
 الموقوفة فى الحمل دون المطاعة وانما يتحقق احرمة الموقوفة فى الحمل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانها  
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلما لم يثبت حكم الربو فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلاً اصلاً لم يثبت فيه  
 رحمه الله ارجح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي  
 اثبات فلا يتقدم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام لعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان  
 فكما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجب حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير  
 موجود حقيقة واذ بقى التكلم صيغة لبقى حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء الدليل ففرقنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع  
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام فى القدر  
 المستثنى مع قيام التكلم واستناع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائغ كالبسبب بشرط النجاء والطلاق المضاف وكالعام المحصور منه  
 يتبع حكمه فى القدر المحصور لوجود المعارض صورة وهو دليل المحصور لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم  
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتبه اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليث فيم الف سنة الاحسين عاماً انه تعالى استثنى  
 اخمين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام  
 الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المحصور وذلك لان صفة النجاة كان بناء على وجود النجاة به فى الزمان  
 الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امرى المستقبل لا يتصور المنع  
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضاً لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالبقى يحكمه لم يقبل الاستناع  
 بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر حتى انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم  
 عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافياً لما انبئ به او لا فزعم الكذب لمعنى الامر من اما الاول والثانى فلهما  
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه لوجه لان اسم العدد علم  
 لدلوله اى علم خفى كاسمته للاسد ولهذا امتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثلثة نصف سنة كذا قيل والاسم  
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علماً لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز  
 لانفساد اوباه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عدد او النسبة  
 العامة لا يصلح طريقاً للمجاز ولا صورة ما لا من حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقاً لانه ايضا بهما لان من شرطه



ان يكون الجوز دمجاً بكل صيغ المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزء المختص به ومنها ما دون الالف مثلاً كما يصح خبره لالاف يصح  
 جزاء لا لعين ولثلاثة الالف وحشة الالف وغيره فمذهبه الجزئية لا تقبل طرقياً للجاز أيضاً فثبت انه لا يتحمل خبره وهو معنى قوله لان الالف  
 متى لقيت العالم يصح اسما لا دونها قوله فانه يمتنع اي استثناء تخمين لقرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف  
 عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا كلمة اي لانه لقرض حكم الالف بالمعارضة مع  
 بقا الالف والاسم مدلوله والما يصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء  
 وما منع له من ان يكون والا عليه لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع  
 الحكم عن العقادة موجبا للحكم في السحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الاتفاق ونفسا لا يستثنى  
 مع المستثنى منه كلاما واحداً الا على الباقي كما ان لفظ تسماوية وخمين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله فانه  
 دليل مخصوص يعني انما يعمل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورية لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم  
 بقى الاسم والاسم الباقي بلا غلظ فلم يكن التخصيص قرضاً للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضاً للحكم مع بقا البعوضة على حالها  
 فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء قرضاً للحكم كما  
 لا سماعه قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والغير ما ذكرنا ومفصل وهو ما لا يصح استخراج من الاول لان  
 المصدر لم يتناول فموجب مبتدأ مجازاً اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة والتميز  
 ما ذكرنا اي اشتراكه في قولنا فيكون لفظنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي لا يمكن ان يجعل لفظنا  
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطعاً وهو ما لا يصح استخراج عن الاول اي صدر الكلام بان لا يكون استثناء  
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالآخر الصفة او احدى احوالها  
 من غير اخراج فموجب مبتدأ اي بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول لعل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث  
 الصورة وقوله مجازاً الصفة التميز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ  
 لا يتقاول لان جعل مبتدأ في التميز الرجوع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تميز عن محله  
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق  
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فموجب مبتدأ وجعل استثناء مجازاً قال  
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بنياراً هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف  
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الارباب العالمين اي لكن رب العالمين ومنه بعض النسخ قال الله تعالى  
 قال اخرتكم ما كنتم تبتدون اتمموا باؤكم الا قد مون فانهم عدوا لي الارباب العالمين اي كل ما عبادتموه وانتم وعبادكم  
 الا قد مون ومن الذين ما تواني سالف الدبر على الكفر فاني اعاذهم واقتنّب عبادهم وتغنّيهم الارباب العالمين فاني  
 اعدو واخطو والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً الكثير والارباب العالمين استثناء منقطع بمعنى  
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسبحون ان يكون القوم عبداً والا صنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدهم عدوا لي الارباب العالمين

الانهم سواد السمر بالشدا علمه انه قد تبرا مما تعبدون الا الشاذ وجل فانه لم يتبر من عبادة ولا هذا قول مقاتل وسلي هذا يكون  
 الاستثناء مستقداً لقوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق  
 به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب لا يتحقق  
 الباقي فصار بياناً لصدور الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع للبيان  
 اذا الموضوع له المنطق وبهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثانياً بضرورة كثيرة الكلام ام  
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وقع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون  
 في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت  
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتاً عنه صوته لدلالة  
 عليه معنى فكذا هي هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابوا فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابوا  
 اوجب الشركة مطلقاً حيث اضيف اليها من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلامه  
 الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بياناً لنصيب  
 الاب لصدور الكلام الموجب لشركة لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشركة لصدور الكلام لاني  
 نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولا يبي ما لقي فصل بالسكوت بياناً لصدور  
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التكميل مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر ليعاينه عن التفسير يدل على حقيقة وفي  
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تعويم منفعة البدن في ولد الغرور اى ومن  
 بيان الضرورة ما ثبت بياناً بدلالة حال التكميل وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت  
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكاملاً مثل سكوت صاحب الشرع عند امر ليعاينه من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اى  
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وما كل ومشارب كانوا يتفقون  
 مباشرة انا قريم عليه السلام فدل ان جميعها صواب في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر النكر  
 على منكروه مطلقاً فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا مرهم بالمعروف  
 ونهاهم عن المنكر فكان سكوت بياناً ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه  
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الانكار  
 فلا ينكرو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن الباشرة الاصل  
 عليها واحتمالاً واحتمالاً ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند روية كافر اميشي الى كنيته عن الانكار  
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخاً بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم  
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذات طائفة الى  
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعل

بأنه لم يلبس التبرك فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكوت لانه انكر عليه مرة فلم يخف فيه الا انكارا وعلم ان انكاره ثانيا لا يفسد فله  
 ياء وود وواقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح وليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاول ان سكوتهم عليه السلام كذا  
 لم يدل على الجواز ان لم يبين تحريمه على النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر  
 لو لم يكن جائزا كان التفسير عليه السكوت عن الاكثار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام تكليف في حقه مع قوله عليه السلام  
 ساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوجبهم الجواز والنسخ  
 وان غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال وتوهم يحتمل انه لم يلبس التحريم فلما عدم طوبى التحريم اليه غير مانع من الاعلام والاكثار  
 بان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والاكثار السكوت مما يحرم التحريم والنسخ وكذا  
 اذا لبس التحريم ولم يفرج بالانكار مرة مع كونه سلبا متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الاكثار ونفعاً للتوهم المذكور وبهذا بخلاف  
 اختلاف اهل الذممة الى كتمانهم غير متبعين ولا معقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الاكثار  
 عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتفاء لان تفسير يدل ان رجوع الى ما رجع اليه غير يدل  
 الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرح يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا للاحقة المثال المذكور وهو سكوت  
 الصحابة وان جعل تفسيره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه الخلف اذ هو مطوف على سكوت صاحب الشرح ولو قرأ  
 مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرح يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب  
 الشرح لسكوتهم وهو قلب الاصل والحاصل مثل مطوف على مثل الاول لغيره وادى به جواز عند بعض النحاة لا يستقام وان كان فيه  
 تحمل وصار موافقا للعبارة الامامية شمس الاثمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك  
 سكوت الصحابة المعز من بطون الامارة معتداس على ملك بين ادكاح على فلن انها خيرة فقدمته ثم تستحق قوله هذا حر بالقيمة لان اية  
 القبت قامت لبعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فزوجه جابر بن عبد الله من بني ادم عذرة فنهرت والطبائخ ثم جاملوا اخرين  
 ذلك الى عمر بن حفص بن ابي العباس فمضى على ابي الا ولاد ان ليدى اولاده وكان ذلك بحضرة من الصحابة فعمل على الاجماع منهم  
 انهم يملكونهم وبما روي على سوا ما يكون الولد حر بالقيمة وليرجى العفو وسكتوا من بيان قيمة منقذة بدن ولد المفرد وجوبا  
 للمستحق على الغير فيكون سكوتهم وليلا على ان المنافع لا تقف بالالتفاف الجرد عن القصد ومن شبهة العقد بلالة ما لهم لان  
 المستحق جاز طلبا حكم السما وانه جامل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه  
 عليه وسلم مما لم يسبقوا فيه لعدا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على كذا قال شمس الاثمة  
 ولا ليقال انما سكتوا عن بيان قيمة النفقة لان الولد كان صغيرا لم يكن له نفقة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم  
 ان سكتوا عن تقرير منافع ذلك ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة وفي المفرد  
 مثل سكوت النبي وسكوت المولى عيسى بن عبد الله بن ميع واشترى ابي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة وفي المفرد عن النازك  
 مثل سكوت النبي عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع العزو عن المشتري فانه يحتاج الى التقرف  
 في المشتري ما ذالم يجعل سكوت النبي استقلا للشفقة فاما ان يشتري من التقرف او يقضي الشفعة عليه تصرف فذلك

بجاء

الضم والضمير وجعل ذلك السكوت كالتفصيل منه على إسقاط التنفية وإن كان السكوت غير موضح للبيان وسكوت أبي المولى حين يرى  
 جمعة يبيع ويشترى أي التولي إذا رأى عبده يبيع ويشترى فنكسك عن النبي كان سكوتة أذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون  
 أذنا لأن سكوتة عن النبي محتمل قد يكون للرضاء تبصره وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالتفات إلى الضرر لعله انه محمور من ذلك  
 غير ما لو محتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى أذنا له في التجارة أوجب إلى الضرر لنفسه ورواهها وجب  
 لعله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لأن الناس ليعاطون العقيد  
 ولا يتبعون من ذلك عند حضور المولى إذا كان ساكنا فاذ الحجة ويكون ثم قال المولى كان عبدي محمورا عليه  
 شاخصا له يكون إلى وقت حقه ولا يدري متى يفتق وهل يفتق أو لا يفتق فكان التواضع وتطمع فيه من الضرر لا  
 يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر وانفسد وجهنا سكوتة بمنزلة الأذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال  
 الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل الحرف يرجح جانب الرضاء فالعادة أن من لا يرضى تبصره عبده  
 أن يظهر النبي إذا راه تبصره وليودبه على ذلك وإنما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغشور فلهذا دليل  
 رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري أو البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال علماؤنا  
 رحمه الله تعالى فيمن قال فلان على مائة ورسم أو مائة وقفه حجة أن العطف جعل بيانا للأول وقال  
 الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما إذا قال له على مائة وثوب وتلنا أن حذف المعطوف  
 عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في حاشية المعاملات كالبيع والبر  
 ودون الثياب فاشتمل لا يثبت في الذمة إلا بطريق خاص وهو السلم أي ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل  
 قول علماؤنا رحمه الله وليس الخلاف في هذا الأصل فإن الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في أن السكوت  
 يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكلمة وكما في عطف حدود المقر على المبيع إنما الخلاف  
 في هذه المسئلة فعندنا هي مثبتة على هذا الأصل وعندنا ليست بمثبتة عليه وجه قوله وهو القياس أنه اسم الأقرار بال  
 وقوله ورسم ليس بتفسير له لأنه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا يترى أن من شرط صحة العطف  
 المفارقة حتى لم يجر عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير أن يكون مفسرا فان الدرامم في قوله عشرة دراهم  
 مائة العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا وإذا لم يصلح مفسرا فكيف لمائة مائة مائة في قوله في بيانها كما  
 في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحيد بخلاف قوله على مائة وتلنا ورسم لانه عطف أحد البهيمين على الآخر  
 ثم ضم بالدرهم فيصرف التفسير إليها لما جاز كل واحد منهما إلى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة وثوب وجه قولنا  
 وهو الاستحسان أن قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لأن حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد  
 متعارف إذا كان في المعطوف ولين عليه ضرورة طول الكلام يقال لبيت هذا منك بائة وعشرة دراهم  
 وبائة وعشرين درهما وبائة ودرهم وبائة ودرهمين ويراد بالجميع الدرامم من غير فرق بين هذه الصور  
 فلما صلح عطف الدرامم على المائة في البيع مفسرا باعتبار العرف كذا في صلح عطفه مفسرا لما في الأقرار أيضا

كما صلح عطف العدد المفسر لك بخلاف عطف ليس بمقدر مثل الثوب والثاء فالعبد عليها حيث لم يجعل مفسر المالا ان العبد  
 للعرف كثر استعمال الكتي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في القدر الذي ثبت وينتج في الذمة حالا او لموحدا  
 كالكليات والمزونات لانه لما ثبت وينتج في الذمة مطلقا كثر العقود والبايعات به فانما غير المقدر فلم يوجد فيه كثر  
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينتج في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في مناه وهو البيع بالثياب الموقوفة  
 سرجا لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جازا الخذف وصار العطف مفسرا فاذا  
 لم يوجد بعين المالكه بجملة فربح في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والشيخ فيقول الشيخ في حق صاحب الشرع  
 بيان لدره الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا والقار في حق البشر فكان متبدلا في حقنا  
 بيانا مصفا في حق صاحب الشرع وهو كالتقل فان بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع فيسقط التبدل في حق القائل وقيل معنى الشيخ  
 انه الازالة يقال نخت الشمس نخل اى ازالته ورفعه ونخت الريح الاثارا اذا محتها ونخت الشيب الثياب اى احمده وقيل  
 معناه التقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نخت النخل النخل اى ازالته من غديره الى  
 نسكرو منه من سح المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والا والى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو مشهور  
 الى ناسخه لا يصح وما الازالة هي الابطال والاعدام فتصوفا ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل  
 شرعي متاخر فتقيد بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي الجبر عنها  
 بالبيع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمي لسميا بالاجماع فتقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالمرث ولقوله متاخر احتراز  
 عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمي لسميا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في  
 تقديره وانما استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في هذا استمراره والتعويض على قول من جوزه  
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه ايشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء  
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى في يده حتى في وقت كذا بالناج فكان الناج بالنسبة  
 عليه تعالى ببيئته المدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهرا البقاء في حق الشرع  
 لان اطلاق الامر بشئ ليوهنا بقاء ذلك على القابضين من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان الشيخ بتدريسا بالنسبة  
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق صاحب الشرع في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان لا يوافق  
 مستقيم لانه لو دى الى القول بتبدل الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد  
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب سكل كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز تقليد  
 غيره وهنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اى الشيخ في انه بيان في  
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالتقل فان بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول  
 بيت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما انفس الله تعالى بقوله تعالى فاذا جازا جاز لا يثا خرون ساعته  
 ولا يستقدسون والموت الذي حصل فيه يخلق الله تعالى كما حصل في الميت خفف الله لا يفعل القاتل على ما عرف في حق

المتأمل بتبديل وتغييره الى بطلان قطع الحق بالموت لانه هو الما قبل الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والديته على ما قاله  
ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في مشرعية آدم عليه السلام وبه  
حصل التسلسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزويج بناته من بناته وكذا الاستتلاء بالجور كان عملا لآدم عليه السلام فان زوجته  
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم اتخ ذلك بنوه من اشرانه وكذا الجمع بين اعمتين كان مشروعا في مشرعية يعقوب عليه السلام ثم اتخ تلك  
الابا حدة في التوراة والعمل بالنسبة كان مباحا قبل مشرعية موسى عليه السلام ثم اتخ بشرية موسى عليه السلام وترك النحمان كان جائزا  
في مشرعية ابراهيم عليه السلام ثم اتخ بالوجوب في مشرعية موسى عليه السلام ففرقنا انه لا وجوب الى المكان وقد بيا المسئلة تمامها في الكنف  
قوله ومحل النسخ حكم كونه في نفسه ممكنا للوجود والعدم ولم يتحقق به اينما في النسخ من توقيت او تأييد ثبت نصا كما في قوله تعالى  
خالدين فيها ابدا ودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليه رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان  
رفعا في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما قيل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان مدة حكم وذلك  
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه ممكنا للوجود والعدم اي محتملا ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن محتملا ان يكون  
مشروعا لما كفر استمر عدم مشرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لاستمر مشرعيته  
ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لازم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ حائزات العقول الاقربا  
وانما في ان لا يكون ملحقا ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد المكان في نفسه ممكنا للوجود والعدم بما يتبع لمعوق النسخ ان  
به بيان مدة اشرعيته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تأييد مشرعيته او تأييد دلالته الا الاول فمثل ان يقول الشافعي اذنت لكم  
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال علقت هذا الشيء الى غير سنين او امانة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من الابرار  
والغلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد محمد بن احمد ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات مشروعا وذكره بعض ائمتنا  
ان شافعي قوله تعالى ترمزون سبع سنين ابو قوله جل ذكره تستوفون في داركم ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام اشرعية  
وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد وصف اهل الجنة بالافاقية وسبب لقب الزوال فكلما اقرن بها الابد سار  
بما لا يقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفتيش على التاخير لا يكون الا على وجه ابد  
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاجل لاسن الاحكام والامتناع النسخ فيه لكونه ضربا لا لتمامه لما يقول  
القصوداير لاد المثال للتاخير نصا ولم يوجد في الاحكام ما يبيد صريح وقد حصل المقصود بآية اذ قلنا ذلك اوردوه هنا شافعي ان يتعلق به  
وجوب اعتقاد تاخير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام لم يصح ايرادها مثلا لاسن هذا الوجه واما الثالث فمثل قوله تعالى فليس عليه  
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيد لا يكتفى بالنسخ لانه صلى الله عليه وسلم فاقم النبيين ولا ينسخ بعده ولا نسخ الا بوسع طه السان سنه  
فلا يتبع احتمال النسخ بل هذه الدلالة وقطره ثبوت تاخير الجنة والنار ودلالة لان الله لا كانوا مؤيدين فيها كانتا مؤيدتين ضرورة  
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحجة تاخيرا وتوقيت من الامر والنولس وهو من جملة  
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الصياص الى نسخ الا بوسع طه السان سنه  
الشيخان وجهه من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستم ابد الا قبل النسخ لانه مشرعية النسخ فيه

الى الكذب التناقض تسلك الفروع الاول بان الخطاب اذا كان لفظا ثابتا بغير غناية ان يكون والاسم ثبوت الحكم الازمان لمؤدبه ولا يخ  
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد الثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتشك ذلك لم يتش  
وردد الناسخ المعروف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ الثابت قد يراد به المبالغة في الكفر لا الدوام  
اكتفوا القائل لادوم قلنا ابدًا واعتجب فلما ابداه فلان كما لم يغني عن الجواب ان يكون ذلك في احتمال الشيء وتبين لمؤدب النسخ ان المراد  
به المبالغة لا الدوام وتسلك الفروع الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتأبيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدلان معنى  
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم ومما صاب لشيء منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مترايب  
والله يل عليه ان التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في خبر كما في تأبيد اهل الجنة والناسخ ان من قال يجوز ذواته واجبه والثابت  
والا لهما وحمل قوله تعالى في الدين فيما ابداه على المبالغة نسيب الى الزين والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة  
في الدوام في الصورتين وقوله لا يتشك ان يكون الخطاب مراد به البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك  
انما يتشك اذا اتضح اذا اتصل بالكلام قرينه نطقه او غير نطقه واللفظ المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة  
كان والا على سناه الصحيحة قطعا لما كان قد ورد في نسخ عليه في باب البداية ومزودة فلا يجوز وليس هذا الجواب ان النسخ في اللفظ المتناو  
للاحيثان لان النسخ لا يردى فيه الى انه اراد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكذا  
فيما البعض بمنزلة ما ثبتت الحكم في حقه بنسخ خاص ثم القطع بنسخ قوله لا يشترط التمكن من عقد القلب عندئذ دون التمكن من  
الفعل فلما لم يمتنع ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شرط لبعضها متفق عليه مثل كون النسخ  
والمنسوخ مكنين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا ولذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي  
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن المنسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط  
بالاجماع وغيره وبينهما مختلف في مثل ان كون النسخ والمنسوخ من نفس واحد واشترط العبد للمنسوخ واشترط كونه انفس من  
المنسخ او مثله فانها شرط الصحة النسخ عند قوم على ما عرف لمن الشرع والمثلك فيها التمكن من الفعل والمراد به ان معنى بعد ما وصل الامر  
الى المكلف وان يسع الفعل للمؤدبه فتنكر اكثر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو  
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمصام والشيخ ابي منصور والقاسم الامام ابي زيد وبعض اصحابنا في كونه كالصحة  
وبعض اصحابنا حديث التمثل وصورة السلك على وجه واحد هما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاحتكام قبل دخول وقت الوجوب  
كما اذا قيل في معنى ان مجزاة هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار الصبح للصوموا والثاني ان  
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا انسان اخرج ولذلك فبادر الى سببه فقبل احصاء الكل قيل له لا يجوز  
او شرع في الصوم في قوله صوم هذا فقبل القضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل ان العمل بالدين  
هو المتعبد به من شرع الاحكام لان لا ابتداء وتحقيق به الاثر من ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب تفعل الفعل والامتناع عنه  
لانهما على المصدر للمعزوم والفعل والمنع عنه ولما كان تفعل الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن  
منه مودعا الى قبيل الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ وفي وقت على من ذلك وفي ذلك

الوقت دل علی تجہ فی ذلک الوقت لکن احسن والتمس من ضرورات الامر والنفی واجتماعا بشیء وهدنی وقت واحد محال مکان القول  
 بجمواز النسخ الذی بودی الیہ فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والاعتلال انما ینفی عما یرفعه اذ لم یزل من حال المأمور به الم  
 ین معلوما لیس من جملة البداء بل من جملة الاعتلال لا یجوز وعامة العلماء وتسکوا بساوی ان النبی علیہ السلام امر بمسئین صلوٰۃ لیلة المعراج  
 ثم نسخ ما زاد من المسئین وكان ذلك نسخا قبل التکمیل من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب علیہ فدل وقومه علی الجواز فان قيل جاز  
 حدیث غیر ثابت والمعتبر ینکر ان المعراج اصلا ومن اقربہ منهم ومن غیرهم یقولون لم یرو عن حدیث المعراج ذکر نسخ  
 من غیر من صلوٰۃ خمس صلوٰۃ وذلك شیء زاده القصاص فیہ لما زادوا غیره والدلیل علیہ انه لا بد فیہ من التکمیل من الاستعانة وبمكان الا  
 بمسئین صلوٰۃ علی ما زعمتم للامة لا للنسخ خاصة ولم یوجد التکمیل من الاعتقاد للامة لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشهور  
 ساقط للامة بالقبول وهو فی معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وما قد وجد الحدیث كما رووا اصل المعراج رودا من مسئین صلوٰۃ  
 وانما یکنس وذلک مذکور فی الصحیحین وغیرہما من کتب الاحادیث فوجب قبولہ كما وجب قبول اصل المعراج ولم یجوز القول بكونه من  
 زیادات القصاص قولہم لم یوجد التکمیل من الاعتقاد فاسد لان رسول اللہ علیہ السلام هو الاصل ہذہ الامۃ وقد وجد منہ مقتدا  
 علی ذلک فجزا من النسخ فان الدلیل الیہم علی جمواز النسخ دل ذلک علی جوازہ قبل وقت الفعل ذلذا فرق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل  
 او بعد وقتہ لانه یجوز ان یکون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذ حضرة وقتہ ویكون الابتلاء بهذا القدر وہذا الابتلاء  
 صحیح لان الایمان راس الطاعات فجزا ان یتبیل اللہ تعالی عبادة بقبول ہذہ العبادة ایمانا ولا یلزم منہ البلاء الا یرى ان لو  
 منا قديا من عبادة بشیء مقصوده من ذلک ان یتجر عند الناس من طاعة والقیادة ثم ینہاہ من ذلک بعد حصول ہذا المقصود  
 قبل ان یتکمیل من مباشرة الفعل ولا یجعل ذلک ابتلاء وان كان الامر من یجوز علیہ البلاء فلان لا یجعل النسخ قبل التکمیل من الفعل بعد  
 عزم القلب واعتقاد الحقيقة موحدا للبلاء فی حق من لا یجوز علیہ البلاء اولی والما حصل ان حکم النسخ عندہم بیان مدة العمل بالبدن  
 لانه ہو المقصود بالتکلیف حصول الابتلاء و عندنا مکمل بیان مدة عمل القلب والبدن تارة و بیان عمل القلب و ہو العقد بالقر  
 اخری لان الابتلاء كما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بکلمات ہو فی النفس کالعمل بالجوارح ولما فرغ الشیخ من بیان  
 المشرط شیع فی تفصیل النسخ اعنی الدلیل الذی ثبت بہ النسخ بقولہ ولا خلاف بین الجمهور اسی جل الناس ومنہم ان القیاس  
 لا یصلح ناسخا القیاس المظنون لا یکون ناسخا لشیء عند الجمهور علیا کان اذ ضیا ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشی  
 ان النسخ یجوز بہ لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص بہ جاز النسخ بہ ایضا وكان ابو القاسم انما علی من اصحابہ لا یجوز ذلک  
 بقیاس الشیء فیمیز بقیاس استخراج من الاصول وكان یقول کل قیاس ہو استخراج من القرآن یجوز نسخ الکتاب بہ وکل قیاس  
 ہو استخراج من ائمتہ یجوز نسخ ائمتہ بہ لان ہذا فی الحقيقة نسخ الکتاب بالکتاب ونسخ ائمتہ بالئمتہ فنبوت الحکم بمثل ہذا القیاس  
 یکون محالا علی الکتاب والئمتہ اذا القیاس کثیر محال النفس تسک الجمهور باتفاق الصعابة رضی اللہ عنہم فانہم كانوا یجمعین علی ترک  
 الراي بالکتاب والئمتہ وان كانت ائمتہ من الاما دحتی قال عمر رضی اللہ عنہ فی حدیث اربعین کذا ان التخصیص براینا و فیہ  
 سنة عن رسول اللہ علیہ السلام وقال طر فی ائمتہ ولو کان الدین بالرای لکان بطن الخف بالسج اولی من ظاہرہ و لکن زایت  
 رسول اللہ علیہ السلام یصح علی ظاہر الخف ودون بطنہ وبان القدم علی القیاس المظنون الذی یسیح بہ ان کان قطعیا لا یجوز



نسخ به لانقاذ الما جمل على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظننا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون  
 المتقدم انما يشبه مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر لبطل شرط اكمل به وخرج من كونه مقتضيا للعلم  
 فقيس من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا ثبت له فلا نسخ ولا نسخ والاما اعتبار النسخ بالتفصيل فنقول  
 بديل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التفصيل سببا جازيا ودون النسخ فكيف يتساويان في التفصيل بيان والنسخ ونوع وابطال  
 وذكره الانما على ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يزد الفرع الى الماهل المنصوص عليه في الكتاب وله سنة في مقتطوع بانه هو  
 من الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوبا عليه جازا لنسخ به ايضا كالنسخ  
 وكما لا يصلح تاسعا لا يصلح منهو خالا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشود من احاطة  
 خالفنا لثنا بانه وعبد الجبار من المتعذر لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين ذوال شرط العمل بالقياس للمظنون وهو  
 رجحانه ان حبان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما صلح النسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ ولا نسخ قوله  
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للري في معرفة نهاية وقت الحسن والتجني في الشيء  
 من ادلة تعالى اى وكما لقياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب واشتهر والاجماع عند بعض مشايخنا هم  
 ميسر ابن امان واليه ذهب بعض العقول تسكين بما روى ابن عثمان رضي الله عنه اوجب الام من الثلث الى السدس باجور  
 قتال بن عباس كيف تنجها باجورين وقد قال سعد قالى فالكمان لداخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال جميعا  
 قولك يا غلام قدل على جواز نسخ بالاجماع وبان المؤلفة لكوهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتعذر في زمان ابى  
 رضي الله عنه وبان لاجل جملة من حجج الشيء موجبة للعلم كالكتاب واسته فيجوز ان ثبت النسخ به كالتنصوص لا تترس انه  
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازى كذا في المروادة على الكتاب اذ لا شيء من نسخ فبالاجماع اولى وعند  
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما في شيء ولا مجال للري في معرفة نهاية وقت الحسن والتجني في شيء عند العلماء  
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا مناس على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينبغي لاجماع بدون  
 سائكه وكان الرجوع اليه موجبا فاما اذا وجد البيان منه فالجواب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون لاجماع  
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقا ان النسخ بديل لاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الاثمة رحمه الله لان الاجماع لا ينفك  
 البته جلا في الكتاب وله سنة فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد لاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عند  
 انه ناسخ للكتاب وله سنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام  
 وكما لا يصلح تاسعا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان كل علم بطلان الاول لم يجز ذلك الا بجماع لا يكون باطلا  
 وان دل على انه كان صحيحا لكن لاجماع الثاني حرم العمل به من بعده لم يجز ذلك الا بديل شيء متجدد وقع لاجل الاجماع من  
 كتابه لم يثبت والدليل كان موجودا ونسخه عليهم من قبل ثم لم يزل كل ذلك باطل لا ساقلة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام  
 ولعدم جواز نفاذ الدليل للنسخ يدل على اصح من الاجماع الاول على كل استلامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح تاسعا للقياس من انسخ  
 به لما رواه ماتمكم فقصه عثمان رضي الله عنه فعنف لانهما انا مدخل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المقصود حجة قطعيا من كبر الله

من حيث المعنوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الاله السادس بل ثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا يطلق على  
الاخرين قطعا ولم يقبض واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير اثباتها للامكان تقديره  
الدال على سبب اذ لو لم يقدّر ذلك كان الاجماع على المحب خطأ ومضاد لما يكون النسخ هو النسخ وان الاجماع وكذا تمسكه بسقوط  
نصيب التولية فلو لم يكن ذلك لم يفسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجهه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب  
والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز ذلك يكون مدرجة الى الطعن واما نقول النسخ بيان  
دقة الحكم وجايز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت مبينا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما جرى على لسان  
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا لانه لما ثبت ان القياس لا يصلح ما ساء ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجر  
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا يفسد لاسيما في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية  
مثل الاولى او فوائدها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر في نسخ السنة بالكتاب والسنة المتواترة عندنا وهو  
جمهور الفقهاء والمفسرين من سبب الشافعي والمعتزلة واليهذهب المنتقون من اصحاب اثنافى رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب  
بالسنة قولنا واحدا وهو نسيب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو  
الاولى بالحق كذا ذكره السعالي من اصحاب الشافعي في القواعد واليه مال كثير من المراجعين والنسخ الكتاب بالسنة استدلالا في عدم  
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اياته او نسيها من غير منها او شلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى  
قال نأت بغير منها او شلها وهو يدل على ان البديل غير او شل على انه من جنس البديل لان قول القائل لاخذ منك درهما الايتيك  
بغير منه يفيد انه ياتي بغيره من الدرهم الماخوذ بالسنة ليست خيرا من الكتاب ولا شلها ولا من ملبسه لاشك لان الكتاب كلام الله  
تعالى وهو مجزى والسنة كلام الرسول هو كغيره فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نأت بغير منها وهو يدل على ان الاية بغيره  
هو استدلال ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقا نفسه ان اتبع الامامية  
الى اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبدل وانه متبع لما وحي اليه لا تبدل ولا يتبدل على طلاقة تين اول تبدل اللفظ وتبدل الحكم فيقتضي  
الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبدل الحكم كما لا يكون له ولاية تبدل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس  
ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت السنة اخربت عن كونها بيانا لا فلهما وللقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب بيانا  
لكل شئ والسنة شئ فيكون الكتاب بيانا للحكم لا لافعالها وذلك في ان يكون مؤتمرا ان كان موافقا وبيننا للخلق فيها ان كان  
مخالفا وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين وبيانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول  
من شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول المعاصرون هو اول قال واول عال جلال ما يزعّم انه انزل اليه فكيف يكون يعتمد  
على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول المعاصرون قد كثر رتبة فيما قال فكيف تصدقه فهو يفسد قولنا ان اى نسخ احدهما بالآخر  
يكون مدرجة الى طريقتا وسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سبيل كل واحد منهما مينا وتؤدي الاخر اولى من جعله رفعا  
ومبطلا الصاحب سد الباب الطعن لعلنا انه معون على يومهم الطعن واجبة الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في  
الصلوة حين كان بمكة ولما اجر الى المدينة كان يتوجه الى البيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان بكثرة ثابرا بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بالاشية  
لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس  
الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول ويبك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ النسبة بالكتاب وما ذكر  
في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد من سمعنا فوجب القول بالجواز وذلك ان النسخ في الحقيقة بيان  
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يمتنع ان يبين ما هو  
متكرو كما يمتنع ان يبين محل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين مدة حكم المطلق بعبارة الاخرى ان النسخ استلزام الحكم في بعض  
الازمان الداخلية تحت العموم كما ان تفسيره سقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يمتنع تفسير الكتاب بالنسبة  
المشواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يمتنع ايضا ان يترجم الله تعالى بيان في العلم بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان  
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بل هو مقطوع به فثبت ان ذلك  
ليس يمتنع عقلا ولم يرد له سمع بعدم جوازه ايضا لان ما لموا من الايات لا يدل على عدم جواز وثبت انه جائز وقوله هذا مدح  
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يمتنع نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الظاهر ان يقول انه  
يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يمتنع نسخ الكتاب والنسبة بالنسبة بهذا الطعن فكذا  
ما نحن فيه وهذا لا يعلم بالعبارة الدالة على الصاق رسالة وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فليبين لاطمن مجال  
واما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالاشية وهو الخيرية فيما يرجع الى مراقب العباد ومصلحتهم وكلاما المانعة لا للخيرية والممانعة  
في الظاهر وقد يكون حكم النسبة الناسخة خيرا مثلا لحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس  
بتبديل مثله فثبت بل يوحى من الله تعالى الا انه غير متكرو وكذا المراد من قوله البين للبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا  
فتم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات افعال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة اثبات  
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الا ان خفت الله عنكم ولم  
ان فيكم عنفا والاية ومثال نسخ النسبة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم من ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اذ  
لمحة في زيارة قبره ولا تقولوا جواد من لم الاضاح ان تنسكه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يدرككم وتزودوا فانها سيترككم ليتسرع  
به سرهم على معسكرهم وعن النبي في الدابة والخنتم والمنزلة والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكر او مثال نسخ النسبة  
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤسائهم بقوله تعالى فان علموهن مومنات  
فلا ترجعن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما تبعت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابراج الله  
تعالى لمن النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحمل لك النساء من بعد بالنسبة وبه  
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ابراج لذلك كما قيل قال الله صلى الله عليه وسلم الامام ابو بكر لم يوجب ذلك الله بالنسبة الا ليطبق  
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احد هما دون الاخر لان النظر على جواز الصلوة وما يتبعها  
بمعنى للصيغة وكل ما عدتها مقصود بنفسه فاحصل بيان الامة والوقت وما فرغ من تفصيل الناسخ اشارة الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخه نسخ وصف الحكم بقاء اصله نحو نسخ قرعته مضمون ما شؤ  
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول بالاناء وصرفت القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل  
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اذ قرأتم نسخة فلم يكن اى لم يسمع منه شيء لما رفعه الله تعالى من قلبه ذلك  
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستئذان المذكور في قوله تعالى عنك فلتاتى الامام والامام اذا لم  
يتصوره النسيان لا يخلو لا ذكر استثناء من افائدة وقوله تعالى او نمنها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز طلاقا للمصلحة  
وبعض الروايفته لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدني فانه يتعالى من ان  
يمنعه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ الدني فان الفيلع محتمل من قصد المكمل الى الكتاب والغفلة والسيان يتوهمان  
منها بكل واحد منها فيثبت الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فان خبره هو الحفظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والمحو من القلوب صيانة  
للدين الى اخره فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الا اندلس ما وذا يحفظ من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ  
الحكم دون التلاوة ونسخه هو نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكملين واكثرت فرقة كشافة من  
المعتزلة الجوز في التبيين متمسكين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمغناه اذا لا ابتداء يحصل به وانفس وسيلة الى هذا المقصود فلا  
يتبع نفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بعد سقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت  
بالنفس لا بغيره فلا يتبعه بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بدون البيع بان النسخ وتمسكت العامة في التبيين بالمنقول فاما ان  
الايراد باللسان للزناة وامساك الرواى في البيوت والاعتداء بالحوال للثبوت في عهدا وجهها وتقدم الصدقة على نجومى الرسول  
والتميز بين الغنية والعموم ومسألة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام لم تحت مع اتمام التلاوة والآيات الموجبة لها فدل ذلك على  
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا الفقرة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود في حديثه فهدى ام شهابيات  
وشل قراءة ابن عباس في نافذة من ايام اخره مثل قراءة سعد بن ابى وقاص وله الخ او اذت لام فكل واحد منهما ال س مثل  
رواية عمر بن الخطاب في حديثه اشخ والكيفية اذا دنيا فارجموها الكتبة كما لا من التلاوة تحت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام لم  
الله تعالى القلوب من حفظها في حياته القلوب هو لا ولقيت احكامها المحظوم وتقدم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير الاول  
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى  
ما يتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب  
عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود ونفسه اما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن اهور  
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على النماز والجنح ونحوها  
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلو وكون الاخر ما اذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى ما اذا انتسخ ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة  
والاعجاز لكونه مقصودا به وكنا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جازا بقاء احدهما مع عدم الاخرين  
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من نفس حكمه وكون لظنه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم  
فلا يتبع بدونه لان بقاء الحكم لا يكون قبال سبب لم يجب له فان تنسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والرواية على النفس نسخ

عندنا خلافاً للشافعی رحمہ اللہ لان بالزیادة یصل الی المشرع بعض الحق والبعض حکم الوجود فیلجیب حتماً لدعائی لانه لا یلزم  
 الوصف بالتعزیز حتی ان المتأخر اذا مر من بعد امام شرافا طعم لثین مسکینا لم یجزہ فکانت الزیادة منفاً من حیث انما یجوز  
 القسم الرابع من الاقسام المذكورة أنفق العلماء على ان الزیادة على النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزیادة وجوب  
 الصوم والزیكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخاً لحکم المزیید علیہ لانها زیادة حکم فی اشخ من غیر تفریط لاثل واثمراً فی غیر هذه  
 الزیادة اذا وردت متأخر من المزیید علیہ تأخر ايجوز القول بالنسخ فی ذلك القدر من الزمان كزیادة مشط الايمان فی رتبة ثانیة  
 وزیادة التعزیز علی الجلد فی حد الزنا بعد انفا قتم علی ان مثل هذه الزیادة لو وردت مقارنة للمزیید علیہ لا یكون نسخاً كورود  
 الشهادة فی حد القذف مقارنة للجلد فانه لا یكون نسخاً للقرآن فقال عامة العراقيين من شائخنا واكثر المتأخرين من شائخنا وبارنا  
 رحمهم الله انها یكون نسخاً من ان كان بياناً بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعی انها لا یكون نسخاً والیه ذهب بعض اهل الجبال  
 وابو یوسف ومجاعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعی ان الزیادة ان غیرت المزیید علیہ تغیر فیها بحيث لو فعله كما  
 قد كان یصله قبل الزیادة بسبب استينافه كانت نسخاً كزیادة ركعة علی ركعة الفجر وان لم یكن كذلك لا یكون كزیادة التعزیز  
 فی حد الزنا وزیادة عشرين علی ثمانين فی حد القاذق لو فرضنا ورود الشرع بهاد اکیه ذهب الغزالی وعبد الجبار الهمدانی  
 من المعتزلة واثمنا انهم یظهر فی حواد الزیادة علی الكتاب والخیر المتواتر والمشهور ترجیح الواحد والقياس عندنا لا یجوز لكون الزیادة  
 نسخاً وعندهم یجوز لكون الزیادة صحفاً وعندهم یجوز لكونها بياناً تمسك من قال ان الزیادة لیست نسخاً بان حقيقة نسخ  
 لم توجد فی الزیادة لان حقيقة تبدل ورفع للحکم المشرع وقسم حکم اخر الیه والتقرير ضد الرفع فلا یكون نسخاً الا بالبرکة  
 ان الحاق صفة الايمان بالرتبة لا ینجزها من ان یكون مستحقة الاحتاق فی الكفارة والحاق النسخ بالجلد لا ینجز الجلد من ان  
 یكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فیکون وجوب التعزیز ضم حکم الی حکم وذلك لیس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو  
 بمنزلة من ادعى علی اخر الفان وفسماية وشهد له شاهدان بالثبوت واخران بالثبوت ونحوه حتى یقف له بالمال كلمة كان مقدراً لالثبوت  
 بـ بشهادتهم جميعاً والحاق الزیادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين یوجب تعزیر الاصل فی كونه مشروطاً بـ لارفعه تبیین  
 بهذا ان الزیادة لا تنقض الاصل لحکم المشرع فلا یكون فیها من النسخ بوجه یوضح ان النسخ انما یثبت بدلیل متأخر مناف  
 للاول سمیت لودر واسعاً لا یکن الجمع بينهما التناهیة وهما ان وروت الزیادة مقارنة للمزیید علیہ يجب الجمع فلا یكون منافیة  
 له فكیف یثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل یكون بیاناً واضحاً من جعل الزیادة نسخاً معنیاً بان النسخ بیان انها حکم بابتداء  
 حکم اخر وهو موجود فی الزیادة علی النص فیکون نسخاً وبياناً ان الاطلاق معنی مقصود من الكلام وله حکم معلوم وهو اخرج  
 من الصفة بالاثباتان بما یطلق علیہ الاسلام من غیر نظر الی قید والتعزیر من غیر مقصود من الكلام علی مقدارة المعنی الاول لان  
 التعزیر اثبات القید والاطلاق رفعه وله حکم معلوم له اخرج من الصفة بما یشره ما وجد فی القید دون ما لم یوجد فی ذلك فاذا صا  
 المطلق تعزیراً لا بد من انتهاء حکم الاطلاق بنبوت حکم التعزیر لعدم امکان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول یتلزم اجماعاً و  
 القید والثانی یتلزم عدم اجماعاً وانه واذا انتفى حکم الاول بالثانی كان الثانی ناسخاً له ضرورة یوضح ان المطلق معنی صاتیة  
 صار ما كان مطلقاً قبل التعزیر بعض المقید الشما الی المتبکی علی معینین احد هما اءل علیہ المطلق والثانی اءل علیہ المقید بالمعزیر

حكم الويد وفيما يجب قتال المد تعالی لم یسجد فیکون لمد تعالی من عبادة اذ عقوبة او كفارة حکم وجود الجملة لوجوده والاکم  
وجوده ونفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا یکن فجزء ولا بعض الفجر بدون الغنم الاخرى اليها  
وكذا المظاہر اذا صام شهر اشهر عجزنا فلم نخلص سكيننا لا يكون كغيرها بالاطعام ولا بالاعصوم وكذا الواقيم لبعض الحمد على الزانية لا  
يتعلق بشئ من احكام الحمد من نظرة الحمد وود وخرق الامام من عبدة اقامته الواجب وسقوط شهادته القاف اذا كان  
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا صلوة واثما قيد  
بقوله فيما يجب قتال المد تعالی احرازها يجب قتال العباد فانه ما يقبل الوصف بالقرى من ثبوتها كما بينا فيما اذا ادعى القاف ونسبته  
واذا ادعى هو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل العجز لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كما ليس كما كان عبارة من الاستجاب والقبول جميعا  
لم یکن لمد الشئ من حكم الوجود بدون الاخر لوجوده قوله ولله الحمد لم یجل ما ذكرنا في الفاتحة ركنا في الصلوة بنجر الواحد لا يزداد  
على النص واذا بزيادة الشئ حدان في زيادة الكثرة شرطا في طواف الواحدة وزيادة صفة الايمان في رتبة  
الكفارة بنجر الواحد والقياس اى لان الزيادة على النص نسخ لم یجمل ما ذكرنا في الفاتحة ركنا اى فرضنا في الصلوة بحيث لا  
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالی فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضيه يجوز بدون الفاتحة  
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة  
الكتاب والزيادة الشئ حدان في زيادة الكثرة وهو تغريب عام على الحل الذي هو حدان في  
بالبر لان الشئ اذا نحن بالجلد بطريق احد لم یج اجملة بنسبه حدان صار بعض الحمد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا  
فيكون نسخا لكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالی الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخلاف  
وهو قوله عليه السلام الكبير بالبر جلدة مائة وتغريب عام اى حدنا السكر كذا اذا قرأ بقوله حدان من النسخ سياسة فانه يجوز اذا رآى  
الامام المصلوة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اى بان تكون الطهارة شرطا في الطواف من لا يجوز بدونها لا زيادة  
على الكتاب وهو قوله تعالی وليطوفوا بالبيت الحقيق بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة  
الا ان المد تعالی ابلغ فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفة الايمان شرطا في رتبة الكفارة  
اى كفارة اليمين والظاهر قوله بنجر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى بنجر الواحد في الصورة  
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام فبته شرا وقال على من رتبة بنجر من الكفارة افترق  
ان اختلفا فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد ما مومته فقال عتقها فانها مومته فاستخار عليه السلام ثم امره بالاعتاق و  
تعليله بكونها مومته يدل على ان الامان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ بنجر الايمان في الكفارة لتقليل  
المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفارات لان لكل بنجر واحد على موبانه الا ان يشترط زيادة على  
النص المطلق بنجر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والى من یصل بالنسب انما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع اربعة ام  
سباح وتحتب وواجب وخرق وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا الباب في شئ لانه لا یصل لاعتقاده ولا یخلو عن الاثر  
بيان ان ذلته واختلف في سائر افعاله والصحيح انما لا یخصص ان ما قلنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعها على حقه يقتضيه

بسنه ایقامه علی تلک الحجتہ و ما لم تعلم علی اسے جہتہ فہما نقلنا فہما علی او نے سنا ذال افعالہ و ہوا الاباۃ ان الاتباع اصل فی وجہ تبتہ  
 ۲۲ یقوم دلیل خصوصیتہ و تیسرے مسئلہ السنن افعال الجہت علیہ السلام لاننا طریقہ و سہمیۃ فلیتو بیان احکامہا ہذا الباب ایضا  
 علی حدیثین البیس لہ صنفہ دائرۃ علی وجودہ کبعض افعال التائب و کساحی فانہ لا یوسف یمن ولا یج و مالہ صنفہ دائرۃ علی وجہ  
 کسائر افعال الکافین و انہما تنقسم لہ حسن و قبح و الحسن شدائتقسم الی واجب و مندوب و مباح و التبعیض منها یستعمل الی محذور  
 و مکروہ و الاقسام الثلاثہ سومی القسم الاخر یصح و قوہا من مباح الکفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر یصح و قوہ من  
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح و قوہ اہو معصیتہ من الانبیاء علیہ السلام فانہم معصومان الکبار علیہم السلام فانہم معصومان  
 الصغائر علیہما بنی خلفا للبعض الاشارة وان لم یصعبوا عن الذلالت فبتین ان المراد من افعال النبی علیہ السلام ہما التبعیض و قصد  
 لان ما یقع لا من قصد بل ما یحصل فی حالۃ التوہم والاغرا و السہو لا یصلح للاقتداء و ہونہ بیان احکامہا بالیصلح للاقتداء  
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ من قصد فیکون ذلہ و سہو اسم لفعل حرام غیر مقصود و ذلہ للفاعل و لذتہ و قبح فیہ من فعل سہو قصد  
 فلم یوجد القصد فیہا الی ہنا و لکن وجہ القصد الی اصل الفعل کمن ذل فی طریق و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجہ  
 القصد الی الشیء بجلان المعصیۃ فانہا اسم لفعل حرام مقصود لہیۃ للفاعل و امکان اشیء قد اطلق اسم المعصیۃ علی الزلۃ  
 مجازا و الزلۃ لا یختلف عن اقتران ہما انہما ذلہ اما من جہتہ الفاعل لقولہ تعالیٰ اخبارا عن موتہ علیہ السلام عینہ کز  
 القطبۃ فقلہ قال ہذا من عمل الشیطان امی یج خفیۃ حتم ضررہ فوقع قتیلا فانما ذلہ الیہ ہما او من اللہ تعالیٰ لکما قال عز و جل  
 و عنہ ادم رب اہی بالکل الشجرۃ لستخضع من الالہی شافعوے اسی اختلا حیث طلب الملک و الحمد بالکل ما منی منہ و اذا کان  
 البیان مقرونا بالزلۃ لا محالۃ علم انہما صلیحہ للاقتداء بہ فیہا فلم یکن مما نحن بصد و ایضا لکما ذکرنا فی کتاب و قد یكون  
 بیا تا مل کتاب و ہوتا یجب للبعین کذا الوجوب و الذنب و الاباۃ بالخلان و قد یكون امتثال لا تنفید الامر سابق و ہوتا یجب  
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذنب و لیکون مختصا بہ علیہ السلام کوجوب الضحی و التجدد و اباۃ الزیادۃ علی الاربع فی النکاح  
 و اباۃ منہ المنع و خمس کسیر ہو ما لا یصلح للاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صنفہ ذلک انفس فی حقہ علیہ السلام  
 فالجہوہ علی ان امۃ مثلہ فی الایمان بنسب ذلک الفعل علی تلک الصنفۃ یقوم لہ دلیل مخصوص و قال ابو الحسن لکرتہ ہرج  
 من اصحابنا و جمیع الاشریۃ و ابو بکر الدقان من اصحابنا لثانہ انہ علیہ السلام مخصوص منہم یقوم دلیل علی مشارکہ غیرہ  
 ایہ فیہ وان لم تعلم صفتہ فان کان ذلک الفعل من جہتہ المعاملات ففعلہ یدل علی الاباۃ بالاتباع کذا ذکر الامام ابو الیہر و انکا  
 من جملۃ القرب فان تلک فیہ قال بعضہم سبب التوقف فیہ فالا حکم فیہ شئ و ثبت لنا فیہ متابعتہ حتم یقوم دلیل بہین الوصف و ثبت  
 اشترکہ والیہ یوجب عامۃ الاشریۃ و جماعۃ من اصحابنا لثانی کما لغزالی و ابی بکر الدقان و ابی القاسم بن کج و قال مالک و یزید  
 شریح من اصحابنا لثانی و البرسعی الاضطرس و انما بلہ و جماعۃ من المتزلۃ انہ یلزمنا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام  
 و سنہ حتما و قال ابو الحسن لکرتہ یثبتہ الاباۃ سنہ حقہ علیہ السلام و لا یثبت للوجوب و الذنب الا بلیل و لا یكون لنا اتباع  
 فیہ الا بلیل ایضا و قال ابو بکر انما یصح من المرادی ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ فیتبعی بسنہ ایقامہ علی تلک الصنفۃ کما یزید  
 الجہوہ وان لم تعلم یعتقد فیہ الاباۃ فی حقہ و لنا اتباعہ فیہ سنہ یقوم الدلیل علی انہ مخصوص و ہو ممتار القاصد الامام ابی زید و غیرہ

والمعنى وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل جو بانحو الوجوب والادب والاباة فقبل من مرفوعة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة  
الائتية بمن قبل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله من قبل لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود ولم يكن على الوجه  
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا ولم يكن من اجل انه فعله بان سئل رجلان الظهر مفروزين استئنا للام لا يكون متتابعة  
فعرنا المتابعة لا يكون قبل مرفوعة من الفعل وبعد مرفوعة من الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون  
مصلية في حقنا فقد ايج له بالمخرج لنا مثل حل التحريم ومنه المنع وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل صلوة الفجر واذا كان  
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالليل والى ان يقوم دليل الشركة واجت من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجهة  
لعامة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون الطيعوا الله والطيعوا الرسول فقل ان كنتم تحبون  
الله فاتبعوه فيحكيكم الله فان هذه النصوص واشتائها توجب اتماما مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان  
الاباة هي التبعة في حقهم بتعيين لمتقها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الا بالليل لوقوع الشك فيه ولما  
ثبتت الاباة في حقهم لم يجر متابعتهم في الا بالليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباهة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة  
الامة اياه في البعض وهذا الفعل قبل الوجوبين على السواء فيجب التوقف من يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول المتأد هو  
قول الجصاص ان اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقار كان لكم في رسول الله  
اسوة حسنة فهذا تفصيل على جواز التماسه في افعال وقال الله تعالى فلما قطع يد منها وطراذنها كما لعلها يكون على التمسك  
صريح في ادراج ادعياءهم فيه بيان ان غبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نفس على تفصيله فيما كان  
هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعلة وليلا الامة في الاقدام على فعله  
لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل انهم ينفذون  
بهم فالاصل في كل فعل منهم هو ان الاقدام بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هنا في كل فعل يكون منهم بعضه  
اخصوس يجب بيان الخصوصية معارضا به اذا لم يثبت ثابته اليه عند كل فعل يكون مكملات هذا الاصل والكلوت عن البيان  
بعد تحقق احاطة اليه دليل لنته فترك بيان الخصوصية يكون وليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالعامل  
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعنه ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارضه و  
العارض لا يثبت الا بالليل ثم اشترى رحمه الله قسم فعاله القصديتة سوى الزلة على اربعة اقسام فرض واجب وتحب ومباح متبا  
للشيعين فمنهم من لا يوجب الا لائمة رحمه الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر الاصحابين على ثلاثة اقسام واجبت وتحب  
ومباح واذا بالواجب الغرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات دليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في  
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان قيل على ان المراد تقييد افعاله بالنسبة اليها وحيتند يتحقق فيها  
الواجب الاصطلاح لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بالليل مضطرب قوله وتفصيل بالنسبة بيان طريقة رسول الله صلى الله  
عليه وسلم في اتمام احكام الشرع بالاعتقاد واختلاف في هذا الفصل ولعلهم عندنا ان كان دليل الاجتهاد واذا انقطع طوعه عن الكو  
فيما يشبهه وكان لا يقر على الخطا فاذا قرط في حق من ذلك كان دلالة التماثلة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان



بالرأى وهو لطيف الالهام فانه محبة فاطمة في حقه وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان مبيناً للحكام  
بالوجه وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبيناً لما اوجه اليه من الشرع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة  
لاشركه لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبداً بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعية واكثر المعتزلة كون  
الاجتهاد خطا للنبي عليه السلام في الاحكام لشرعية وقالت عائشة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشريعة بالوجه والراي  
جميعاً وهو مستقول عن ابي يوسف فمن اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعية وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبداً  
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد فتم قيل مدة الانتظار  
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة يخوف فوت الفرض وذلك يختلف بسبب الخواص تمسك الفرض الاول بقوله تعالى وما يخلق من  
الوحي ان هو الاوحي يوحى اخبرانه لا يخلق الا من وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحياً فيكون داخل تحت الشريعة وان  
النبي عليه السلام كان يصعب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد راى العباد ومحتل الخطا فلا يصح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك  
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العباد فيه ان المصير الى الراي الذي هو محتل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز بالاجتهاد  
مع وجود النص للضرورة انما ثبت في حق الله لا في حق اذالوجه ياتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغالنا به  
مع وجود النص تمسكت الامة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امراً بالاعتبار عما لاولى الالبصار اذ الماد من البصر البصيرة  
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاً هم سريرة واصوبهم اجتهادوا وحسن استنباطاً فكان اولي بهذه القضية وبالقول  
تحت الخطاب وبحديث التكميل فانه عليه السلام اعظم فيه ديناً من العباد وذلك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد  
يسببه على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك شئراً كان يعلم بالاشياء  
الذرية لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمنزلة الذي هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه من ذلك لانه  
نوع محمودة ذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وبما قول التكميل ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه  
لا يتخلل من الوجه والرأى ضرر في فوجب عليه تقديم طلب النفس انتظار الوجه لاحتمال ما ياتي النص بنزول الوحي كما ذهب على  
المقيم طلب المارة في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوجه في حق كطلب النص النازل الخفة بين النصوص في حق سائر الجتهاد  
ومدة الانتظار باقية مادام جاز نزول الوجه باقياً فاذا خاف ان تقوت الحادثة بلا حكم فمبند ينقطع طمعه عن الوجه فيحكم بالرأى  
فتم اجتهاد عليه السلام لا يكمل الخطا عند اكثر العلماء لاننا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدرك الايونون على حكم  
فما شجر بينهم ثم لا يسجدوا في انفسهم خراجاً ما تقنيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكنا ما مودين باتباع الخطا وذلك  
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتم الخطا بدليل قوله عز اسمه عمتا الله عنكم لم فانه يدل على انه اخطا في الاذن  
لهم وبدليل نزول الكتاب في ساري بدور وفيها من الدلائل لكنه لا يتمل القرار على الخطا كما ذكرنا انه يودى الى الامر باتباع  
اخطا فافا قره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فهو يعلم اليقين ان النص فيكون مخالفة حراماً وكفر اجتهاد  
اجتهاد وغيره من الامة حيث يجوز مخالفة الجتهاد اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب  
في حق احد وان كان الحق لا يدين وهم يجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

نے اجتماع وغیرہ وجوہی الاجتہاد نے انہ قطعی من البنی علیہ السلام وول فیہ نظیر الامام و ہوا القذف فی القلب من فیہ ظن  
 فی نفع استدلال بحجۃ فانہ حجۃ قاطعۃ فی حق البنی علیہ السلام حجۃ لم یجوز لاحد مخالفتہ یومیہ للتیقن بانہ من عند اللہ تعالیٰ وعمدۃ  
 من القرار علی الخطا والہام غیرہ ولس بحجۃ اصلا واللتیقن والیقینہ و عدم دلیل یدل علی انہ حجۃ واما تمسک بحکم بقولہ تعالیٰ  
 و ما یطعن من الہوی ان ہوا لا وحی یوحی فیہ فاسدا ذللا و دلیل فیہ طے موقع النزاع فانہ نزل فی شان القرآن و لما زعموا انہ  
 انہ افتراء من عندہ فکان منہ انہ یطعن بہ قرانا و وحی لا من ہوی لانہ انہ یطعن بہ مطلقا کذلک و لکن سلمنا ان المراد بالکلمہ  
 فلا نسلم ان اجتہادہ مع التقریر علیہ لیس ہوی بل ہوی باطن لان تقریرہ علی اجتہادہ یدل علی انہ ہوا الحق حقیقۃ کما اذا ثبت بالوحی  
 ابتداء لقولہ و ما یصل لسنۃ نبینا شرک من قبلہ والقول البصیح فیہ ان ما قص لہ تعالیٰ اورسولہ منہا من غیر انکار لیزنا سلطان  
 شریعتہ رسولنا لانہا لما یقین الیہی البنی علیہ السلام وصارت شریعتہ لہ لما سنۃ کانت من سنۃ واعلم انہ یجوز ان تعبد اللہ تعالیٰ  
 نبیہ بشریۃ من قبلہ من الانبیاء و یا مرہ باتباعہا و یجوز ان تعبدہ بالنبی من اتباعہا و لیس فیہ ذلک استلزاما ولا استنکارا فان اصلح  
 الاما قد یقف و قد خلت فیہ و ان یکن الشیء مصلوہ فیہ ان البنی الاول و دون الثانی و یجوز مکسہ و یجوز ان یکن مصلوہ فیہ ان  
 الاول و الثانی و یجوز ان یختلف الشرائع و یتفق الا ان العلماء اختلفوا فی وقوع التقدیم ہا فی موضعین احدهما ان علیہ السلام بل کان  
 مستعبد بشریۃ من قبلہ من الانبیاء قبل البعث فالی بعضہم ذلک کابی الحسن البصری و جماعۃ من المتکلمین و اثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضا  
 فقیل کان تنہا بشریۃ فقبل فیشرع الہامیم و قبل بشریۃ موسیٰ و قبل بشریۃ عیسٰی و قبل ما ثبت انہ شرع و توقف فیہ بعضہم کالفرمانی  
 و عبد الجبار و عمل بیان فیہ المسئلۃ اصول التوحید الثانی ان البنی علیہ السلام بعد البعث و امتہ بل کانوا مستعبدین بشریۃ من تقدم  
 و فی مسئلۃ الکتاب فذہب کثیر من اصحابنا و عامۃ اصحاب الشافعی و طائفۃ من المتکلمین الی انہ علیہ السلام کان مستعبد الشرائع من  
 قبلہ من الانبیاء و ان کل شریعتہ تثبت لنبی فیہ باقیۃ فی حق من بعده الی قیام الساعۃ الا ان یقوم الدلیل علی الانتفاء فیہ  
 ہذا یلزمنا شریعتہ من قبلہ علی انہا شریعتہ ذلک البنی علیہ السلام الا ان ثبت فلعنہا و ذہب اکثر المتکلمین و طائفۃ من اصحاب  
 الشافعی لے انہ علیہ السلام لم یکن مستعبد الشرائع من قبلہ و ان شریعتہ کل نبی تنہی بوفاتہ او بعثت فیہ اخر الا بحیث التوقیت و  
 الانتفاء فیہ ہذا لا یجوز اہل ہذا الباب اقام الدلیل علی بقائہ و قال بعضہم لیرعنا العمل بالقل من شرائع من قبلہ فیما لم یثبت انہا  
 علی ان ذلک الشریعتہ لبینا و لم یصلوا بین ما یصل معلوما منہا بنقل اہل الکتاب او براۃ المسلمین عما فیہ یدیم من الکتاب و بین  
 ما ثبت من ذلک بیان فی القرآن و اسنۃ و ذہب اکثر شافعیانہ و جماعۃ شافعیہ ابو منصور و القاضی الامام ابو زید و اشجان  
 شمس الامتہ و غیر الاسلام و عامۃ المتأخرین الی ان اثبت کتاب اللہ تعالیٰ انہ کان من شریعتہ من قبلہ او بیان من الرسول  
 یلزمنا العمل علی انہ شریعتہ نبینا ما لم یطعننا حجتہ فاما ما یقال بنقل اہل الکتاب او بعضہم المسلمین من کتبہم فانہ لا یجیب اجابۃ لقیام دلیل جبہ  
 للعلم علی انہم حر فوالکتاب فلا یعتبر نقل لہم فی ذلک ولا فہم المسلمین ذلک من کتبہم لکونہم ان المنقول المعنوم من حجتہ ما مر فوالکتاب  
 و کذا لا یستبر قول من سلم سنہ فیہ لانہ انما یعرف ذلک بظاہر الکتاب او بنقل جماعہم ولا حجتہ فی ذلک لما قلنا ان حجۃ القریب الاول بقولہ  
 او ذلک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ امر البنی علیہ السلام بالاقترار و بعدہ من الانبیاء و الہدی اسم لایمان و اشرار جمیع الانس  
 الابطہ او یقع بالکل فیجب علیہ اتباع شرعہم و بقولہ تعالیٰ ثم ادبنا الیک ان تتبع لایاہیم ففیہا الامر للوجوب و بان الرسول لہدی

كانت اشرية منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فكذا اشرية لا يخرج من ان يكون معمولاً بها نبوت رسول اخر لم يخرج منها ان ثبت اشرية لرسول قد ثبت حقيقة ولونه مضياً عن الدنيا كما علم كونه مضياً بعث رسول اخر من ان يكون نبوت رسول اخر واذا ثبت مضياً بعث رسول كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً له وادعاه من قال باقتصاص كل شريعة منها وانتهاء ما يوفاته او ثبت نبى آخر بقوله تعالى كل جعلناكم شريعة ومنها ما فانه يقتضيه ان يكون كل نبى داعياً الى شريعته وان يكون كل امته مختصة بشريعته جاز بها منهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانها فاذا لم تحصل شريعة رسول شريعة بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيء متالف لم يكن بالناس حاجة الى بيان عند بعث الثاني لكونه مبيناً عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والتداعي لا يرسل رسولا بشيء فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل في الشرائع يؤيده ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص اذا ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريعة على اهل مكان وذل اهل مكان كشيخ وموسى عليهما السلام فاشريعة شريعة عليهما السلام كانت مختصة بل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل من بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل ان دون اهل زمان اخر وان ذلك لا يمنع من كون شريعة بعثت في اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة ديار الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واجتاز الفريق الثالث بان النبي عليه السلام كان اصلاً في شرايعه دليل ما ذكره شمس الامارة محمد بن ابي القاسم في كتابه في التبيين بالتدقيق في قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ايمانهم لما اتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم توعظون به من اهل البيت من اهل البيت على انهم بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وهذا هو المذهب فينا عليه السلام فانه لا شيء بعده وكان اهل من تقدم ومن تاخر في حكم النبي له وهو بمنزلة القلب لطيفة الراس وبقية الرجل واذ كان كذلك لا يتصور ان يكون شعباً بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من اهل البيت من تقدم وهذا غلط من جهة واحدة فانه تنحى لكل نبى تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل البيت لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون مواصلاً في شرايع الدين مضوا قبله لاننا نقول تقدمهم في زمان لا ينفع من ذلك فان السنة الاذنية قبل الفطر وهي ثابتة له ولا ينفع من كونه اصلاً فالانبياء ومع تقدمهم وسبب لقاعدته فان المتصور من نقطة اهل البيت ادراكهم لسعادة القرب من المحفة الالهية ولم يكن ذلك الا بتدريج الانبياء عليهم السلام وكانت النبوة مقصورة بالاجابة والمقصود كما لا دلالة لها وانما تكمل بالتدريج على ما جري في الشريعة من سنة فتمتد اصول النبوة باوهم عليه السلام وتتميز بتدريجها في بلغت الكمال بحمد عليه السلام فكان تمهيد الادب وسيلة الى الكمال كتمهيد البناء وقاعدة اصول الميطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم النبوة والشرعية فيه بمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما راي صحيفة من التوراة في يد عمر بن الخطاب قال انتم كنتم كما شتموكم اليهود والنصارى والله لو كان موسى صيلاً لادعاه لاثباته نفيه دليل على ان الرسول المتقدم بعث نبياً مثلاً بمنزلة الله في لزوم اتباع شريعته لولا احياءه وان ما لم ينسخ من شرع الله صارت شرعية له لكن التحريم من اهل الكتاب كان امرنا به او اكثر احد والاداة والتبليس منهم ووقعت اشيئته في مقام فسرطان ان ثبت ذلك بالكتاب والسنة احراز اعن التهمة

و احتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلناكم شيعا ومنها حلة لا يرد على النسخ الاصل الجواز لا يدل على استحسانها بالكلية فانها من غير  
 شرعية للتأخر قوله واليتم بهتم باب النسخ باب متابقة اصحاب النبي قال ابو سعيد البرقي في تقليد الصحابي واجب تترك بالقياس  
 لاحتمال السام والتوقيف لفضل اصحابهم في نفس الراي بشارة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز  
 تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احدهم في غير النسخ وانما كان في كل ما ثبت عنهم من واخلوا فان بينهم من غير ان غيب  
 بلغ غير قابلية مسامحة امانا في اختلافه في نفسه فاحتمل لا يدرك احوالهم في كل ما لا يدرك بالقياس لاحتمال الاحاد في الراي قولنا جاعلا قاطبة لا يقطع كل بعض  
 البعض بالتأخر لانه تعين وجه الراي في المخرج الحجة بينهم بل هي في الموضع محل القياس بالاتباع فان من انهم في القوم يجوز تقليد بعض شيوخنا  
 خلافا لبعض لان شبهة السام لما تحققت في قول الصحابي ما سبب الحق باخراقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة للعلم  
 فان من ذهب للصحابي اما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الحكان في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين  
 فقال ابو سعيد البرقي و ابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليد واجب تترك بقوله او يذهب بالقياس  
 ويومئذ لا يفتي في ذلك وهو ذهب اليه و احمد بن حنبل في امير المؤمنين و الشافعي في قوله القديم وقال ابو اسر  
 الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاض الامام ابى زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف  
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز تقليد احدهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمتنزهة ومنهم من جاز  
 التقليد وان كان لا يوجب التقليد بطلان الانسان فيه فيما يقول او يعين متعة الحقيقة فيه من غير نظر وامل في الدليل كان هذا  
 المتنب جيل قول غير او فعلا فانه في منفعته من غير مطالبة دليل فقلنا لا يكون اتباع الصعابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل حتى  
 التقليد بالاجابة الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تسك القايكون بعدهم او تقليدا للصعابة بانه قد ظهر فيه التوسع بالراي تطورا  
 لا وجلا لا كاره واحتمال الخطا في اجتباهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطا وكما سائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضا  
 ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكذا لو ايدعون الناس الى توالم ولو لم يكن متعلا للخطا لما جاز لهم لما كلفه بآراءهم وادب  
 عليهم وما والناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخلافت في من الشيطان واذا كان قول الصحابي متعلا للخطا لم يجز المجتهد اخر  
 تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصعابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اطهر وافضل من غير  
 الشافعي تتم التنزيل وما هم التاويل وقومهم من احوال النبي عليه السلام ورواه من كلامه على الملقون عليه فيه ولو كان كذلك لكان  
 قول الاطهر والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه انما ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي  
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المتأدبر وسخو ما وبين غيره لانه يجوز انما انما في ما لا يدرك بالقياس لوجهين دليلة ولا يكون كذلك  
 ومع جواز ان لا يكون دليلة لا يلزم فيه كالاكتفاء لما احتل ان لا يكون دليلة لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول الشافعي  
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي و فرق ابو الحسن الكرخي ومن  
 تابعه بينهما فقبل قول الصعابة فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في نقل قولهم  
 على الكذب فان الدين انتقل اليها به و ما يتم وفيه من قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك ما يطلبه و ما يتم ولا دخل للاس  
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كرواية من رسول الله عليه السلام بخلاف قول الشافعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما السماع  
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غيب  
وهو الرأى ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال واليه اشير في التوقيف على اننا لانسلم ان الفتوى فيها لا بد من الدلائل  
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل من الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيها لا بد من الرأى فيه لقلنا  
انه يثبت على نقل ولعلنا ه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والساجدين  
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما يستحق  
التابعون لهم هذا المصح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة  
لان في ذلك استحقاق المصح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم  
يظهر من بعضهم فيه خلاف فلما اذكي في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصح فانه ان كان يستحق المصح  
باتباع البعض يستحق الذم تبرك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم  
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في كثير من النسخ والى ما لم يقل ودونهم كذا في كثير من النسخ والى ما لم يقل ودونهم كذا في كثير من النسخ  
السمع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراس عند الضرورة  
تشاور القرناء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتى بالقياس وقد ظهر من عاداتهم انهم كانوا يسكتون عن  
الاسناد عند الغموض اذ كان عندهم خبر يوافقوا بهم كما كانوا يسندون الى النبي صلى الله عليه وسلم لان الواجب  
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراى الذي ليس  
عند صاحبه خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و  
اثباته واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الراى فربما في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاربوا  
طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم بهي ان احكام المحدثات وشايدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والاحكام  
التي تنبئ باعتبار الاحكام ولم يزدوا به وحرصوا على بدل مجودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين  
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث ونسبها والتامل بالنص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس  
ذلك لغيرهم فبذو المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الراى سنا اذا ظهر لاحد هما نوع ترجيح  
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراى الواحد منا ورأى الواحد منهم وجب تقديم رايه على رايه  
لزيادة قوة رايه من الوجوه التي ذكرناها واما ذكرنا خراج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تأكيده لانا وان  
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المقطعة على منط واحد فان غير الواحد مع احتمال مقدمته على القياس وكذا  
قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الله والذكرنا فان قيل اليس ان تأويل الصحابة بالنص لا يكون متوقفا  
على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراس قلنا التأويل يكون بالتامل في وجوه  
اللغة ومعاني الكلام ولا عزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعمد معانيه الاسان يقدم

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في معاني الردود من التي هي الفصل في احكامهم سريع وذلك مستأنف باختلاف  
الاحوال ولا جارية لثبوت لهم لمرة بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهدوا الشئ على النزاع بقبولها الاختلاف اذ هي اختلاف الوجود  
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة اذا اورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتباه فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به  
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما شتهر عادة ثم لم نقل هذا القول في التابعين ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف  
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتباه لا حالة ولا يحتمل ان يخاف بان كانت الحاجة والبلوى نعم الحاشية واشتهر  
مشايخنا فيما بين انخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شئ فاحتجوا بالايضاح والافاضة  
الى آخراتي ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة اذا اورد قول من الصحابي في غير ذلك بالقياس ولم يفتل من غير  
تسليم ولا اشكال وادرك في قوله فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بالاختلاف بين اصحابنا ولو نقل من غير تسليم كان اجها  
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غير وجود اشكال ان ذلك اختلافاً منهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند  
تعدد الترجيح باتيها شار وخدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او قول واحد اجمعوا على انحصار الاقوال  
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول بخارج عن اقوالهم خطأ يقين فيكون مذهب السلف  
البعض بالبعض راسي السلف بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيما يارسخ ليحل الاخرنا سلف المتقدم لا تخلفوا اختلفوا اذ لم يحتمل  
بينهم بالسلم من النبي عليه السلام تعين جبال الراسي والاجتهاد في اقوالهم فحل محل القياس في حل قول الصحابي محل القياس فصار  
تعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس فالتسليم في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان الممكن الاعمال الجسد باتيها شار  
بشهادة القلب قوله والالتزام في كذا قول التالبي اذ لم يبلغ درجة الفتوى في ذلك الصحابة ولم يرد منهم في الراسي لان نقل سائر  
امية الفتوى من السلف لا يصح تقليد ائتمان من ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري رحمه الله وسعيد بن المسيب رحمه الله  
الحنفي الشيعي والشيعة وشيخ وسروق وعلقمة ومن اهل غنيمه وروايتان احدهما انه قال لا اقلد سائر رجال اجتهاد او نحن رجال اجتهاد امو  
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان كان من امة السلف في اجتهادهم في الفتوى وسوقوا الاجتهاد باننا انك لا تخلفوا  
سوقوا الاجتهاد في اجتهادهم في الفتوى مدار سلمهم بتسليمنا حجة اياهم الا ترى ان عابداً تتحكم الى شريع وكان عمر رضي الله  
ولاه القصد والخالف عليها رضي في رد الشهادة الحسن رضي الله عنه كالتقريب وكان من راسي على جواز الشهادة الابن لانه في حاله  
سروق ابن عباس في النذر بذي الولد فاوجب سروق فيه شهادة بعد وجوب ابن عباس في غير ذلك من الابل فيرجع الى قول سروق  
سئل ابن عمر رضي الله عنهما سئله فقال سلوا عننا سعيد بن جبير رضي الله عنهما سئله فقال سلوا عننا سعيد بن جبير رضي الله عنهما  
فقال سلوا عننا سئله فقال سلوا عننا سعيد بن جبير رضي الله عنهما سئله فقال سلوا عننا سعيد بن جبير رضي الله عنهما  
لان كذلك يجب تقليدكم تقليد الصحابة في قول الصحابي انما جاز الاجتهاد في السماع وافضل ما بينهم في الراسي كبركة  
معبية النبي عليه السلام وذلك انك مفقودان في حق التالبي وان بلغ درجة الاجتهاد في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره اسرار الشريعة  
لان فائدة ذلك انهم ساءوا في الفتوى وذا هم فيها وان الصحابة رضي الله عنهم سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي  
عليها وجوب التقليل وجوازها من احتمال السماع ومشايد احوال التميز بل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فحق حكمه من ان لا يجوز

تقليد هم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وافتداهم بالصواب

**باب الاجماع** الاجماع في اللغة هو الغرم ليقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى انجارا فاجموا امركم اي  
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يغرم عليه الاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي  
اتفقوا عليه والفرق بين المجتدين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الحقيقة  
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الاقضية كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او  
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام المشرقة  
للمخرج عن اتفاق غيرهم كالعادة واتفاق بعضهم وقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة وقوله  
في كل عصر عن ائمتهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدي جميع اعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما  
قيل على امر من الامور ليكون تناديا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والنشرعية وهذا التعريف المتعارف  
على قول من لم يعتبر واقعة العوام ونحو القسم في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراضة فافيه  
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف في هذا الصنيع عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من  
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمثيل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى  
الراي فيصير جامعا مانعا وهو محقق بجماع عند عامة المسلمين ومن اهل الامور من اجمعتهم في مثل اسئلة النظام و  
القضايا من المجتدين واحتجاج واكثر الدوافع من تمسكين بان وقوعه تخيل لانه لا يمكن ضبط اقاديل العلمار مع كثرة تم وتباعدوا بل  
الامر ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الاحداث فثبت ان موافقة  
الامة باجمعهم في الاحداث معتد وكيف يتصور الاتفاق اراهم في الاحداث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب المطالب  
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويرا جاعلا في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في مبيد يوم غي قيامه او  
تعودوا كل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لان  
كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعو الى اجماعهم بعتقاد الاحكام ولا تنشأ الا يمنع عن العقل عادة اذا لم يكونوا  
مجتدين باخمين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافقون  
اجتهادا لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوع فاما لعلم علماء الامم اريد باجماع الصواب على تقديم نفس المقاطع على  
اليس كذلك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان الشك في ليزولي والوقوع  
وليل الكواثر زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والفقول انما الكليات القواعد من يشاقق الرسول من بعد ما تبين اليه الهدى  
وتبيح غير سبيل المؤمنين نولنا تولى ونصل جهنم وجه التمسك بانه تعالى نولنا على شاة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة  
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء النار والسبيل لا يختار الانسان لنفسه قولا وعما لا علم يكن ذلك محرما لما توعد عليه  
علما حسن كجميع بنييدين شاة الرسول في الوعيد كالاثنين اجمع من الكفر وكل من خالف السبيل في الوعيد لا يجرم ابتلاع غير سبيل المؤمنين  
وجب ابتلاع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والامة تقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين يتوعد عليه بشرط شاة الله

فلا يثبت التوحيدها اذ المعلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقه بالفرد ما سبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى  
ومن يشاقق امره ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لما يثبت  
ان الاكثرون المشاقه بالفرد ما سببوا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقه بالفرد ما سببا لكان الاتباع بالفرد سببا ايضا  
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق له كونه قائمه وصار كقول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون الا يقولوا انفسهم التي حرم الله الا يقولوا  
لا يقولون ومن يفعل ذلك يبق اثاما في ان كل واحد من هذه الاسرار الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله  
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به بانه تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور  
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور فانه كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا  
امرا بالتاثير في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها  
كل الامور اما مجموع الاله او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يتلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفته  
ايمانهم وقد علمنا ضرورة اننا لا نعرف احدا يقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الاله  
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان  
الاشخاص من الصحابة لقوله عليه السلام لا يجمع استي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع استي على ضلالة وحي لا على خطا رارا له سلموا  
حسانه واعذاته حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي  
لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع عن غير  
خلاف فيما لا نكسر الى زمان النجاشي والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف مذاهبهم  
بهمم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبينه  
احد على فساده وبالطال وباطار النكير فيه واما المعقول فعوان قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه اسلام خاتم الانبياء وشرعيه وادله  
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم وجبا وخرج الحق عنهم  
ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن ائمة فلو لم يقطع شرعية فلا يكون شرعية كلما ادلة فيؤدى الى الخلف في  
اخبار الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشرعية بوجوده حتى لو اودى الى المحال قد اعترضوا على هذه  
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعض ما يحجج به في الكسوف فلا نطول بهذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فبينه بغيره بجم الاجماع  
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود من تابعه من اهل الطوائف احدى جنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة  
بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامور المعروفة والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم الخواص لطلب قوله  
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذا اخطأ قنابل الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من الغلظ  
الكل والعلم باتفاق الكل لا ينافي الا في اجماع المحصور كما في زمان الصحابة امانا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين  
على شيء مع كثرة تم وتفرقهم في مشارق الارض ومعاربها وقال بعضهم هم الزيدية الامامية من الرافض لاجماع الائمة الرسول  
اسي قراية متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبرني الرجب عن عمه بكلمة



انما احصاة الديانة على اتفقاء منهم فقط وخطا من الرجب فيكون منفي عنهم فقط والبقول عليه الصلوة والسلام الى تارك فيكم  
 الثقلين فان تمسكتهم بها لم تضلوا الكتاب شد وعترتي حصرت التمسك بهما فلا يقف اقامته اجماع على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفقة  
 النسب كالنوازل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ودافعوا على اسباب التنزيل وعرفوا النوازل وافعلوا الرسول اقوالا كثيرة  
 الخاطئة فكانوا اولي بجندا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا جمعوا على  
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم تسمكوا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثا كما تنفي الكبر حيث احدى وخطا من  
 اجبت فكان منفي عنهم واذا انقضى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع  
 ومهبط الوحى وجميع العباد من مستقر الاسلام وبنو الايمان وفيها علم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول بالها  
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا النوازل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن  
 قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بجمعة الاجتهاد والعدالة لان النصوص في ذلك التي جعلت الاجماع حجة تدل على  
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه من ثمانية تثبت باهلية ادار الشهادته كرامته لئلا يمتدح كمال  
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو شهادته على الناس فيكون الرسول عليهم شهادته تثبت بالعدالة والنسب فقط والعدالة فلهي  
 اهل الاداء الشهادته ولا يوجب اتباع قول لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي بوجود الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان  
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما الاعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى بالناس من اهلية الاجماع اذا كان  
 صاحبه وداعيا اليه او حاجبا او غاليا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتهم فيعصب  
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به اى لم يبال بما قال فاصنع  
 وما قيل له لان ترك المبالاة سقط للعدالة ايضا وكذا ان غلّا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافا ووفاء ايضا لعدم  
 دخوله في سمي لامة المشهور ولما بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامّة ليست جارية عن المصلين الى القبلة  
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا اذ لم يدع الناس الى عبادة ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله خلافا فيما يصلح قوله  
 ونحوه حتى قوله فيما سبوا الى الهوى لانه اذا ائتمروا بالعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل فيما سبوا  
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لامة من اهل الشهادته ولما كان بقوله الشهادته في الاحكام وعند بعض العلماء  
 لا يعد لقبول في الاجماع اصلا لان اجماع جمعة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامّة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار  
 شمس الائمة وصاحب السيلان واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الرأى كنفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع  
 فيه باتفاق اهل الرأى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافا عندهم ولا ان الرأى  
 باطل بالطلب للصواب ليس له ان هذا الشأن يكون كالعصبى والمخون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها لا عصمة من تصوفها  
 لا يثبت في الغلّي هذه مسئلة فرضت لادعوا لها اصلا لان العلم العاقل يجوز ان لا يدرك الى من يدرك فيما اجمع عليه انخاص فالعوام يتفقون  
 على ان الحق فيه باجموعا عليه لا يفهمون فيه خلافا فجميع عليه من جهة انخاص والعوام ومن ليس من اهل الرأى الاجماع  
 من العلماء حكم اجماعهم حتى لا يتعد بخلافه كالشكلم الذكى لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذكى لا علم له بطريق

الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجود الرأى وطرق المتقاسم الغوى الذى لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان  
 هو لا باعتبار نقصان التتم في ذلك الاحكام بمقتضى العوام وانما لا يحتاج فيه الى الرأى ولا يشترك في ذلك اخصا  
 العوام كالصلوة الخمس وجوب الصوم والزكاة ونحوها فيشتط في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من اخصا ومن العوام حتى  
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الاينما يستغنى عن الرأى قوله ولا عبرة بقل  
 العلماء اكثر تحتم ذهب بعض الاصوليين كما امام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمع  
 اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور توافدهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طبايعهم الى الاختلاف كما لا يتصور  
 توافدهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كذبا ما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقع وتوافدهم على الخطا كما يتصور على الكذب  
 فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علم الرأى حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التوفيق  
 لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة لصلها لا لقطعها توهم اجتماعهم على اخطار والفضل عقلا والادلة السمعية الحجة  
 لكونه حجة لا ينقص بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين ليقدر على ما دون عدد التواتر ولو جيب عصبته عن اخطار وجوب تمام  
 واختلف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعى  
 ان لا يخرج الحق من هذا الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الاثر والقدرة تعالى ان ابراهيم  
 كان امة قائما حجة حيفا والاصل في الطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن اخطائهم  
 قوله حجة وسنم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول  
 واحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض احوالى ان اقل ما يعقده الاجتماع ثلثة من العلماء  
 لان الاجتماع مشتق من اجماعه واقل اجمع الصريح هو الثلثة واليدى شاربارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عننا  
 انهم اذا كانوا اجماعة واقفوا قولوا وفتوى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد  
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بما لفظ اهل الموى فيما نسبوا الى الموى ولا بما لفظ من الرأى  
 نعم في الباب الاينما يستغنى عن الرأى القراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احد اذ بعد انقام  
 على حكم فيها شرط لانعقاد الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الشافعى في قول وعند  
 الجمهور ليس بشرط والاصح ذهب الشافعى رحمه الله واختلاف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل وهو  
 من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا يدخل من سجدت في اجماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجمعتوا وانفردوا  
 معمر بن على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد الا حق في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للشافعى خارجا للاجماع  
 ايضا لوقوع اختلاف قبل حكم انعقاد الاجتماع فاذا انفردوا لم يسبق ذلك كتمان معتبرا ولا يكون خارجا للاجماع وذهب الباقر الى انها جواز الرجوع  
 ادخال من ادراك عصرهم من المجتدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من اترك عصرهم فيه لانه لو دعى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا  
 اجمع من شرط الانقراض لان الاجتماع انما صار حجة بطريق كرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الادوات استقرار  
 لا يثبت الا بالقرائن احد لان الناس قبل في حال تالوا نفوسهم كان رجوع الكل والبعض محتما وبع احتمال الرجوع لا يثبت بالاستقرار

فلا يثبت الاجماع بوضع ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة والافضل من كان له نصيبه على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر بن الخطاب فغيره بفضل في القسمة السابق في الاسلام العلم ولم يكره على احد من الصحابة وانما صححت هذه الحجة باعتبار ان العصر لم يشرع في طعن عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقة الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيد بن ربيعة لا يكره في بيع الهبات اجبا الى من رايت حدثك لم يكره في ذلك الا لان العصر لم يشرع في طعن من كان يرضى ان يكون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكننا نقول لا يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا ينفصل بين الانقراض من جهة بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة مشروطة وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدلائل لان الحق لا يزداد الا على ما ذكره الا ان الاجماع من حاله ثابت في اكثر الامور غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامتداد من انقضاء حجة على اخطاؤه وان غير جائز وتوكلتم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتداد على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بنحو التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال قبل من جاهدني سبيل الله فليكن الله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما قال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجرم على الله وانما الدنيا ببلاغ ابي بلغة العيش وهم في السجادة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يوجب من قوله اني قولاني بغيره الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما اهل الا الامامية على رايه في حال امامته وكذا مخالفة على رايه رضي الله عنه في بيع الهبات اما والله لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جريدة الكسح اجماعة احب اليك وحك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبدة ان يكون قول على منعها اني قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرضى قول اكثر على قول الاقل وعلى رايه رضي الله عنه لا يرضى الترجيم بالكثر بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت نفس الاجماع ولم ينع رجوع البعض عما اتفقوا اكل عليه من ذلك لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفقا قطعا فلو كان الرجوع مخالفة الدليل القطعي وسوجبا ان اجماعهم انعقد على اخطاؤهم فيكون مردودا بخلاف التبدل فان كان بالناس انعقاد الاجماع فلو ثبتت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم اجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كما جاعهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الا خلا لاجدني صوته لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل كما كان مثل الحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقي منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن البر وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه و

وصورة المسألة ما إذا ائتم بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتهت ذلك  
 من أهل العصر ومفتتة التال فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً عاكسوتياً ونقل عن  
 الشافعي رحمه الله أنه ليس بالإجماع والماجيز وهو ذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وابن بكير الباطلي من الأشعرية كما ذكره الطحاوي  
 وبعض المتأخرين تسكوا في ذلك بأن أسكوت قد يكون المذهب والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في القول  
 وقد كان يكثر في قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول بالقول فقال كان رجلاً مذهباً فمذهباً في رواية مشتهرة عن ذلك  
 درية وقد يكون لا تخم لم يتألموا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية أو تألموا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ فمخروفاً وقد يكون لكون  
 القتال أكبر من شأنه أم أعظم حرمة وأقوى في الاجتماع فلا يرون الابتداء أو لاعتبار مصلحة احترام المال إذا كان محتملاً لهذه المعاني  
 لا يكون حجة خصو صاً فيما هو متوجب للعلم قطعاً ومسلت خاصة بانه لو شرط الاعتقاد بالإجماع التخصيص من كل واحد على قوله فاطماً  
 الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا يعتقد الإجماع إلا لا يتصور إجماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا ما دأبوا به  
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين وإكفاً على كون الإجماع حجة دليل على بطلان قول من القائل وهذا  
 لأن التعذر كما لم يمنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليقه بما هو متعذر ولا أنه أظهر قول من بعض أهل الإجماع تسكوا  
 سائرهم إلا أنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ أو أدى إلى بطلان ذلك القول أو إلى صفة ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا  
 لأن العادة يخالفه فإن ترك الاجتهاد من إجماع الغفير في مادة تنزلت خلاف العادة ومودا إلى إجماع حكم الله تعالى فيها حشع  
 وجوب عليهم كونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابهم من أسلم المتدين ومودا إلى خسران الحق من أهل العصر لعرضهم ترك الاجتهاد  
 بعضهم بالعدا على من طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ لأن ذلك  
 يؤدي إلى إختلاف الحق مع ظهور طرق على جميع الأمة وسو محال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا أدى إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن  
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل سندهم والتعليق بالسببية والتقية باطل لا تخم كانوا يظنون الحق ولا يبايون  
 أحد وإذا بطلت هذه الأدوار فحين الوجه الأخير وتبين أنهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالتلويح ولا يقال يجوز أنهم سكتوا لأن  
 أن كل مجتهد مضطرب لا يقول إلا بغيره ذلك عن مباحشة وطلب الكشف عن مأخذ كالعادة أو بغيره بساطة الاجتهاد في طلب الحق  
 كذا ظهر في مسائل أحمد والبول ودية الجمن على أنه لم يكن في الصحابة من يتخذ ذلك على ما عرف في موضع ذكره من العلماء  
 أبو اليسر أن هذا الإجماع لا يخاد من نوع شبهة لما ذكره انصوخاوم ويكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع  
 لكنه مع هذا استقدم على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً أسي لم يظهر فيه قول الصحابة  
 أصلاً كما جماعهم على صحة الاستقلال لأن هذا ليس بإجماع عند من قال الإجماع إلا للصحابة فلم يقع في معرض الاختلاف وانحلت  
 درجة علماء متفق عليه والفتوى المنصوب في سبقهم راجع إلى من الأول والمستمكن راجع إلى من الثاني والضمير المورور في فيه  
 راجع إلى الحكم وقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً بالجر على أن يكون بدلاً من من أسي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالضمير  
 على الف عاينة لأنهم ظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالفة أسس لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس لغيرهم لأن  
 المراد بغير ظهور قول السابقين أصلاً لا نفي قول المخالف عنهم خاصة الدليل عليه ما ذكره في التوقيف ثم إجماع أهل كل عصر

بعد فهم على حكم لم يسبق فيه قول يؤيدها بل لم يظفر لاجتماع القدرين الثاني في قول مخالف من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظفر فيه قول من  
سبقه أصلاً في أنه يكون موطناً من وجه اجتماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد تأدية قوله ثم اجتمع على قول سبقه فيه مخالفة وت  
اختلفوا في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون إجماعاً لأن بموت المخالف لا يبطل قوله وعذنا إجماع كل عصر حتى يماز  
فيه اختلاف وفيما لم يسبق في إجماع من بعد الصحابة على قول أسي على حكم سبقه فيه مخالفة فقد اختلفت العلماء راس الذين كانوا  
بان إجماع من بعد الصحابة حتى في هذا الفصل وهو ينح إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين أو أكثر فلا يتم ذلك بل يمنع ذلك  
في العصر الذي بعده على أحد قوليهما في تلك المسألة وبل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحة ذهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله  
وعامة أهل الحديث إلى أنه يمنع وسبق المسألة اجتهادية كما لا شك واختلاف مشائخنا في ذلك فقل أكثرهم أنه لا يمنع من انعقاد  
الإجماع ويسقط اختلاف السابق به عندنا ما انما لا يوجب من غيرنا المصنف وهو الأصح واليه ذهب أبو سعيد المصطفي وأبو بكر  
القلندر من أصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند اجتهادهم في المسألة من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع من  
في بعض الروايات مع اجتهادهم وفي بعضها مع محمد وهو الأصح اجتماع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً لانعقاد الإجماع بان  
اجتهاد اتفاق كل الأمة ولم يحصل الاتفاق لأن المخالفين الأول من الأمة لم يخرج بموته من الأمة ولم يبطل قوله بل ولو يبطل لم  
يتق المذهب بموت أصحها كذهب الاجتهاد والشافعي وغيرهما وليصار قول الباقيين من الأمة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين  
ومات أحد الفريقين إجماعاً كما هو حكم كل الأمة في هذه الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل اتفاق كل الأمة لا يكون إجماعاً ما يؤخذ  
خلافاً اعتبر لدليله لا لغيره لا يقول غير صاحب الشرع لا يعتبر بالدليل ودليل المخالفين باق بعد موته فكان كبقائه لنفسه مخالفاً ولا نه  
يلزم من صحة نسبة بعض الصحابة إلى الضلال لأنه جبين باجماع من بعدهم على أحاديث قوليين أن الحق مذهب إليه المتوحدون  
والناتبعون الآخر خطأ ربيعين فيجب نسبة قائلته إلى الضلال إذا اخطأ ربيعين هو الضلال واحداً لا يمكن بآب عباس رضي الله  
أنه فصل في انكاره القول وفي توثيقه لا يثبت كل المال في زوج والزوجين وإن اجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمين  
ولا بآب من مسودته ذلك في تقييده ذوي الارحام على موافق الفتاة وإن اجمعوا بعده على خلاف ذلك ودوجه قول من لم يجعل  
للاختلاف السابق مانعاً من انعقاد الإجماع أن الدلائل التي عرفنا بها كون الإجماع حجة لا توجب الفصل بين إجماع سبقه  
بين إجماع لم يسبقه خلاف فصرنا إلى ما لم يسبقه خلاف لتقيد لها من غير دليل يوجب فكلان باطل المترسك أن الاختصاص  
فيه الأمة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الأسماء بالحروف والنسب عن النسب وذلك إنما يتصور من الإخبار في صحاحهم دون من  
مات قبلهم فكما أنه لا يعتبر توهم قول من ياتى بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الإجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم  
إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لأنهم كل الأمة في غير الوقت يثبت أن الصحابة رضي الله عنهم لم يوافقوا في مسألة على غير  
ثم اجتمعوا على أحدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسألتنا لأن الحق في إجماع التابعين مثل  
الحجة في إجماع الصحابة فلا يسقط اختلاف الصحابة لاجتماعهم سقط باجماع التابعين أيضاً لعدم دليل كخلاف  
مسلم لكنه لم يبق محتسباً معمولاً به بعد ما انعقاد الإجماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس يخرج من أن يكون  
معمولاً به لأنه لا يمكن أن يكون دليل على ما كان شبهة ولا يلزم التخلييل أيضاً لأن الراس كان حجة قبل ظهور الإجماع فإذا ظهر

القطع مقتصر على اكمال الصحابة اذا اختلفوا في امر الراسي فليس عرفوا ذلك على الرسول به وقول البعض لا يثبت صاحب  
الفضل كصلوة اهل قبا بعد نزول النفس قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه فيما لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث في اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
من الحديث حتى لا يخرجوا جده تشبهه الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي سبق في معنى المنع به لان الاختلاف الواقع فيه  
مما لا يعيبه واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث كما ان موجب العمل دون العلم بشرط ان لا يكون  
مخالفا لاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كجواب الواحد  
قوله وانما انتقل اليها اجماع الساف باجماع كل عصر على نقله كان في سني نقل الحديث المتواتر وانما انتقل اليها  
بالاثر والادراك كسنة السنة بالا حاد وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحوال اوجب العمل دون العلم وكان مقدا على  
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فثبتت سنة الاجماع  
فانما انتقل اليها اجماع الصحابة بالفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جازمه عند من جعل اجماع الاجماع  
كفرا كجاء السنة المتواترة ولك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانع الركوة وانما انتقل  
الى الاجماع اليها بالافراد اسي بنقل الاحاديث بان موسى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اسي هذا النقل بمنزلة السنة الاحاد  
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المتواترة بالا حاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع  
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا تعارضت السنة النيا بطريق الاحاد كانت موجهة للعمل مقدمه على القياس فكذا  
الاجماع المنقول بالا حاد والاك مثل ما روي عن هيدة السلي في ان قال ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنه  
على شئ اجماعهم على الحافظ على الراجح قبل الظهور على الاسفار بالفرج على تحريم كمال الاخت في مدة الاخت ونقل من بعض اصحاب  
وبعض اصحاب الشافعي منهم الخصال ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل  
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انما لا يثبت بنقل الواحد اجماعا فالعلم بوجوب العلم بوجوب العمل بوجوب العمل  
اجماعا فليسا بوجوب العمل بثبوت بنقل الواحد غير ممتنع كجواب الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بنحو الواحد ثبت بدلائل  
قاطعية وهي اجماع الصحابة والادلة النصوص ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فثبتت فكان القياس  
على خبر الواحد لا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشريعة بالرأى فلا مانع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل بآية الظن  
الماله بان يقال لكل الواحد لعل الظن يوجب العمل قطعا كخبر الذي تخلف في رواية بيننا قاله الرسول فنقل الواحد دليل القطع بل هو الاجماع  
الذي لم يتخلل منه وبيننا قوله واستطاد الى بيان الوجوب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة القطع كاستمراره الى انما لا يثبت  
العمل في هذه العبرة ثبت فيما اذا تخلف نقلا واسطة او وسطا منهم القائل والله علم ان اتبع الفراع عبادته بآية لم يرد عن بيان الامور  
ثلاثة وشيخ حلقها كوضع عضلاتها وتوضيح قائلها فلنشر في بيان الاصل الرابع انك هو ميدان القول وسيران القول وسيران القول  
الفكر ومفهومه ارباب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين في فهم ما فيه من حقايق العلم على بيان الله اعلم بالصواب  
باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو تقدير شيئا بقال

قياس النعل بالنعل اسمى قدوة واجله نظيره الاخير وهو يشتمل اسمى باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسمى لغة  
 شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه ودفعه واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقبلا  
 فكان ههنا كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صفة الصلوة على الطهارة وحقه  
 النكاح على حضور الشهود وامر طاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما يورثه في ما بهيته  
 ولم يشترع الا حكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفة والبعث الى حد الحكمه يكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحققه  
 اعملة بقي المسائل فلو ان الدفع كما ستعرفه فلم يكن بدين بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض  
 اذ قد تمها بها وقاس الطيب الجرح اذ اسبره بالسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعى امرين يضاف احدهما  
 الى الآخر باسادة استعمال لغة السادة ايضا فقبل قس النعل بالنعل اسمى هو الباعث بهما اسم النعل بثبوت سماعي الا ان الشيخ  
 ذكر ضمير ما نظر الى ظاهر اللفظ وعلته القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقبل قاس عليه بتفسير  
 معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو متبادر وهو مصدق قاس وقاس يقال قاس قيس  
 قياسا وقاس يقاس مقايضة وقياسا قوله والفقهاء اذ اخذوا حكم الفرع من الاصل متموا ذلك قياسا بتقديرهم الفرع  
 بالاصل في الحكم والعلته في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا بتقديرهم الفرع بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعلته  
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديدا للقياس والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله  
 ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانه دون الاثبات لان القياس منطوق وليس مثبت بالثبوت  
 هو المدسجانه وتلغاني وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم يكن  
 ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين المحدثين كقياس عدم العقل بسبب الجهل على عدم  
 العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائز عقلا ووقع سمعا عند  
 جميع الصحابة والتابعين وجهور الفقهاء والمثليين وقالت ائمة علماء ادبنا سوا النجاشي منهم طبري ابيهم النظام وجماعة من معتزلة  
 بغداد وروى عن التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الطواشي والقائمان انه ليس بممتنع عقلا لكن  
 الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا والفقهاء القائلون بوجوب التعبد به سمحا على ان الحمل السمي  
 الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشيئا في الكشف فلا تستغل بذكرها هنا  
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينقب آخر لقبول شهادة خبريه وحده لان حكمه ثابت بالنص اخصاص  
 بركامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء  
 من اهل الفقه والمنطق وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنه متفادلا لان الاصل هو  
 عند حم لان الاصل ما كان حكم الفرع كقياس عليه في جوده الطير وذلك هو البر في هذا المثال وعند المشايخ من اهل المال  
 على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع بقوله عليه الصلوة والسلام كخطه ما كخطه مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه  
 غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل ونهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في محل الخصوص

عليه لان الافضل ما يتبنى عليه غيره وكان العلم به موصل الى العلم والظن بغيره وبه اخصائية موجودة في الحكم لاسنه محل لان  
حكم الفرع لا يتفرع على الحمل ولا في النص والاجماع او تصور العلم بحكم في الحمل دونها بل ليل عقل او ضرورة لكن القياس فلم يكن  
النص اصلا للقياس اليقيني هذا النزاع لفظ لا مكان للاق الاصل على كل واحد منهما لهذا حكم الفرع على الحكم في الحمل والخصوص  
عليه وعلى الحمل والنص لان كل واحد اصلا واصلا اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو الحمل كما هو ذهاب المجبول لان لا مل  
يخلق على ما يتبنى عليه غيره وعلى ما لا يعتد به في غيره ويستقيم الظاهر على الحمل بالعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني  
فلما افتقر الحكم وليل الى الحمل ضرورة من غير عكس لان الحمل غير معتبر في الحكم ولا الى دليل لان المطلوب بيان الاصل الفرع  
لقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو الحمل واما الفرع هو الحمل المشبه عند الاكثر كالان في المثال المذكور  
عند الباقرين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بخمسة متفاضلة وهذا هو الاصل الذي يتبنى على الغير وليست عليه دون الحمل الا انهم  
لما سمو الحمل المشبه باصلا سمو الحمل الآخر فعادوا فثبت لهذا فتقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من  
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بجملة الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا انهم ومن من كنيته عامة  
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذممة لما اخصوا من عموم آية القتال اتى بهم الشيوخ والعبيدان والراعيون وغيرهم  
بالقياس والبار في بكملة بمعنى مع وفي بعض آخر للسببية والخصص به غير مذكور والضمير يرجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون  
الثبت للحكم في الحمل مختصا مع حكمه بذلك الحمل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك الحمل مثل قوله عليه السلام  
من شهد خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمثل حده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على  
اختصاصه وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم ينفى قول شاة  
الفرد فاقام ثبت بدليل في موضع كان خصا به ولا بعد هذه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال الحكم كما هو ذهاب المجبول والمزاد  
من الخصوص التفرد كما قلنا والباري بكملة مبدية اخص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون على الحكم اختصاصا بالحكم اخص  
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترط  
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقبوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم والمراد من  
الخصوص من خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق اخص من فانه لا ينبغ من القياس البار في بعض هذه اخص من  
والنص الآخر الدليل اخص من منه غير مذكور فبني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او لقياسا بكملة  
اخر مختصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بكملة وهو قبول شهادته وحده عن الاموال الهجينة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا  
شهيدين واستشهدوا وادعى عدل منهم بقبوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره ببالقياس  
سواء كان مثله في الفعيلة او قوة او دونه لتأدية احاق الغير الى البطلان الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركة الغير  
وهذا بخلاف دليل النصوص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب البطلان شي بقا صيغة العموم والدليل اخص من على ما كان قبله في اود  
الى البطلان النص بان لم يبق بعد التعليل الا اوصاف اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير البطلان للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على ان  
جزءا غير دليل النصوص في العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلما لم يكن محمدا على عموم العموم لان العام المرجح لاختصاصه





[illegible]

الإنسانى فعل لانه لا مساواة بين الناسى من كمالهم المكون فيكون عدم الاعتدال ان النسيان بوجوبه لا يمكنه الا منع له فيه ولا يمكنه الا منع  
بوجوبه كان سماويا مضافا نحو سوا الى صاحب الحق من كل وجه كما اننا لا نقول عليه السلام انما اطمعك الله وسقاك سى مؤلاذى الحق عليك النسيان  
حتى اكلت وشربت فلم يصح الضمان حق لانه صدر منه فاستقام ان يحل الزكوة باعتبارها قاطعا حكما فاما انخطا فلا يمتنعك عن تقصير من جهته فالحق  
سرك البها لانه في التفرز ولنا يجب الديره والكفاة على ما غلط في النقل والاكراه حادثة يصنع مضاف الى العبد الى صاحب الحق وكذا لا يمكن  
لله الاقدام على الفطر بالاكراه ولو معنى قول الان صدر بها دون هذه سى صدر الناسى فتدبر حكم الناسى اليها يكون تعديا الى باليسر خطه وتكون  
قاسدة ولا تسترط خلقا كرفع من النص فخرها فان التعليل التعديا الحكم الى موضع فيه نص يجوز عند عامة اصحابنا سوا كان على تاق النص  
الذى في الفرع ادى على خلافه وهو ان يتا القاصى الى امام انى يريد من الباجر من التاخرين عند الشاخي وان كان على خلاف النص الذى في الفرع كان  
ولان كان على وفاء من غير ان يتا في ثبوت زيادة لم يتغير لها النص من جميعها لانها كان حادثة لكان كذا السو حبان كان متبا ليا  
لان النص عندنا كذا يكون بيانا او كلاما وان كان ظاهرا فتمثل لزيادة البيان فحيز التعليل التحصيل لزيادة البيان ولكنه لا يمكن  
خلافه من جهة فيبطل التعليل على خلافه ولكن القول التعليل الاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه  
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز انما فائدة الى العلوية كما لا يجوز انما فائدة في النص المحلل الى العلوية وان كان كذا انما فائدة فبطلان لان التعليل  
لا يصح بطلا حكم النص بالاجماع وان كان ثبوت الزيادة لم يتغير لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتا ولها النص  
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبت النص وبعد الاية يصير بعضه قد بينا ان ذلك نسخ واخذنا انما  
سمو قد على ما اثيره الكلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان في ثبوت  
النص على معنى انه لو ان النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وانما بعضها بعض فان اشتر  
قصد بابايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد قد بلغ السلف كسبهم بالتمسك بالنص والمقول في حكم واحد وقالوا انها الحكم ثابت  
بالكتاب السنه والمقول او لم ينقل عن احد في ذلك فكيف كان ذلك جاعا على جواز توكيد الحديث الغريب بقبول ان كان موافقا للكتاب  
بقوله عليه السلام اذا روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرفوه مع انه لا فائدة في قبوله الا كغيره  
الكتاب فكما التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشاخي لما اجابنا انما يتا في موضع النص بالتعليل في المواضع  
طرية طرية الايمان في رتبة كفاة لم يرد النظر بالقياس على كفاة النقل فشرط منه الايمان ايضا في مصروف الصدقات الواجبة مثل  
الكفاة لانه صدقة الفطر حتى لم يخبر فيها الى الفقراء الكفاة اعتبار الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا انما التعليل فان  
لان فهو من الكفاة صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محريرة رتبة فخر رتبة من قبل ان يتا سوا من كذا يستطع فاطعام ثنتين سكتنا كفاة  
اطعام عشرة مساكين غنوم من السلتى مثل غدا اليوم مطلق غير مقيد بالايمان فتوقف بطلانها اخراج عن الحمد باعنا في الرتبة الكفاة وبالنص  
الى المساكين الكفاة في مقيد بالايمان بالقياس يكون اخيرا لوجوبها بالراى فان تقييد المطلق تغييرا لاطلاق المقيد كذا قوله تعالى لا ينبغي لكم ان  
الذين لم يلقواكم بالآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الزمة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفا لما اشترط الايمان في ذلك  
الزكوة بالحديث المشهور الذى ينزل بمثل على الكتاب هو قوله عليه السلام اتوا مدعين لعنة الى الجميع ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة  
من انفسهم فترد الى فقره قوله الشرط انما ان حتى حكم النص المحلل للتعليل على كان قبل التعليل لان تقييد حكم النص في نفسه





قیمته فان ذلك درج اخرى فتقول لا ادى حين الشاة يصير للفقير قابضاً من حيث انهما مال متقوم مطلق لاس من حيث انهما مال مقيد  
 بانها شاة او لغير لان مطلق المال هو الموجود وقبض حق السيد يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض انشد ما يصير قابضاً  
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً بالاعتقاد لان المطلق في المقيد فتمتقت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق  
 السيد تعالى مطلقاً ليكن قبضه حقاً لنفسه اذا اصر في كل قبضين مختلفين يتبادران قبض واحد ان قبض الاول على دفع  
 الحق انشد في الاول قبض صاحب الشاة في حقه كماله من اخر كخطه وعليه ما ورد به من لاخر فطلب الدراهم صاحبها فعاد لئلا  
 عليه الخطه او الدراهم التي على يده عند ذلك من الخطه فاص الى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضاً على نفسه وان  
 حق صاحب الخطه منها الى الدراهم في ضمن الاول ولكن بطله قابضاً للدراهم قبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن قبض حق  
 صاحب الخطه حق نفسه الان الفرق ان هنا كذا يحتاج الى الاستبدال بال اخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه  
 عند اذنا شاة يصير هو يا حق السيد كماله باليتنا من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلاً لاس من حيث انها شاة كانت  
 الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريق البرزخية قوله كذا انما لتبديل الحكم شرع وهو صلاح  
 العمل للعرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع السيد تعالى بائناً السيد وهو نظراً لثبوت جواب ما يقال كما حصل التفسير  
 جواز الاستبدال بالنص لا لئلا في تبديل بهذا فائدة تعدية الحكم الى محل لائن فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال  
 وان لم يثبت بالنص الا انه قد يكون با يصلح لغير حاجه الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح للغير  
 حاجه الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمساكين الفقير واره مدة بنية الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدوام  
 العين من فوائدها لان امين خير من المنفعة على معرفه او دور وكلام انفس فانه لما رجم ان تعليلنا وتبع لا بطلان حتى نتحقق  
 للفقير التعدية حكم شرعي اني موضع لائن فيه بين ادل ان التفسير ان حصل فصل مختلفه انفس وحين ثانياً ان التبديل لم يقع الا الحكم  
 شرعي فان لهذا النص معين وجوب الشاة وصلاحيه الشاة الكفايه من الفقير فحق العمل صلاحيه الشاة وحين المنفعة الزكوة  
 وصارت الشاة صلاحيه كفايه حتى الفقير لتعدية ما به الى لائن فيه وبما ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع السيد تعالى على العمل  
 في اجراء احتياط قرينة مطهرة للمودع عن الاقام كما قال السيد تعالى لم يعلموا ان السيد هو قبل لتوحيه من عباده واذا اعتد  
 وقال بل في ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم بيع الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخران بيب لفلان عشرة  
 دراهم على انه ضامن ففعل ببيع الميراث بطله قابضاً للام والاشتم قابضاً لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الادوات  
 كالما والاشتم على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا مشركي يا مشركي ان السيد تعالى كره لكم اوساخ الناس  
 ومنه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من اقيته وكان ينبغي ان يحرم الاطلاع بها اصلاً كما كان كذلك فاما  
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتحق القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها عملاً الا انها اعلنت لهذه الامة بعد ان ثبتت  
 جنبها بشرط الحاجة كما اعلنت المينة بالضرورة ولذا لم تحمل للنفس اذا لم يكن حالها لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحيه  
 العمل للعرف الى كفايه الفقير لان حكم النص ما اوجب النص والنفس موجب للشاة او جب صلاحيته للعرف الى الفقير  
 بسد ابطلت في الامر كما هي فيكون ثبوت الصلاحيه حكم النص وانما عدت هذه الصلاحيه

الصلاية لاشارة باق بارانها بال تقوم لان حاجته الفقير تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الدراهم كمنته الواجبة فلو لم يتبر  
منها او لصف شغال من الذهب الواجب في مشرب شغالاً منه لو لم يكن متقوماً لم يندفع به حاجته الفقير اعلمنا بذلك  
الصلاية لعل التقوم وديننا به الى سائر الاموال لاشترالك في العلة على موافقة سائر العلل فان مكنا كتميم حكم النص من  
بقار حكم النص في المنصوص عليه على قراءه وهما بهذه النية فان صلاية الشاة لا وادحق الفقير لم تبطل بهذا التعليل  
بل بقيت كما كانت فالتحصيل ان وجوب الشاة تفحص امرين كون الشاة من الصدقات ديناً وصلاية الشاة للفقارة  
من الفقير والاول لا يقتضي التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير  
انما ياخذ من الصدقات من العبد بزره لاحق العبد وحى الصدقات لما بقى في الشاة مينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من  
والعبد باعتبار صلح الكفاية مع ان من الصدقات لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق بل بماله في مطلق  
المال في مينا الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الصدقات في بدلالة وتعدية الصلاية اليه بالتعليل ولولم يثبت  
حق الصدقات في غير الشاة بدليل ولم تعد الصلاية اليه لم يثبت اجواز مكنا فكس ثبوت ادلا بدين كلاً امرين فلذلك  
ذكر الشيخ رحمه الله تعالى انه في الشاة لعل في اخره بما بين ان سقوط حق الصدقات في الصورة حصل باذنه  
والاعلم ومنها ان اشع مينا المال لعل الثوب ليس لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيداً  
للعين والاشارة هذا الحكم حيث جود ثم تطهير الثوب ليس باستعمال سائر المائعات مثل كحل ونحوه ومنها ما قالوا ان اشع  
اوجب الكسيرة لافتح العلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتيمم الكسيرة وقوله عليه السلام  
للاعراس الذي طهر الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الصدقات على سبيل التنظيم فيتم هذا الحكم في النص  
عليه حيث جود ثم افتتح الصلوة بنسبة الكسيرة مثل قوله لا بد من اعزاد منها ان الشرع ملوك الكفارة بالوقوف  
لقوله عليه السلام لا عرابي الذي قال واقعت امرت في نهار رمضان اعتك رقبته اهدى وقد غيرتم بالتعليل  
حكم النص حيث علقتم الكفارة باللفظ وادعتموها بالاكل والشرب علماً فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه التهم  
الثلاثة بقوله وهو كالجواب مطلق المال وتعدية الصلاية لعل في حكم الشرع الة غير الشاة لطير ما قلنا في سلك  
ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة من الثوب لئلا يكون مستعملاً لها حاله اداء الصلوة والماء آله  
صاحته للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقير والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا  
بعبئة بدليل ان من لعل الثوب لغيره وقطع موضع النجاسة بالمقراض او حرمة بالتار سقط عنه استعمال الماء ولو كان  
استعماله واجبا بعبئة لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة  
لا تحصل به الا بالحكم بعدم تجبئة حاله الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم تجبئة باول المائعات لم تحصل الازالة صلا  
ولبقة الثوب نجساً ابداً كما لو انهما بالبول والحكم بعدم تجبئة في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاية في تلك المسئلة امر  
شرعي فنتيجه عدنا هذا الحكم الى سائر المائعات كالحل وكل ما ينصير بالعرف قد بقى حكم النص وهو كون الماداة صالحة للتطهير على  
ما كان قبله من غير تغيير وبما عرفت التطهير من احدث حيث لا يجوز الا بالماء ولانه ثبت غير معقول المنة فيقتصر على مورد

النفس علی ما بناه فی الکشف وکذا لک الکتاب لیس بواجب لعیته کما زعم انهم بل الواجب عمل اللسان مثل شئنا علی الله تعالی  
والکبیر شرح تفصیل عمل اللسان بذكره بنزه الاله لانه الصلوة عبادة بدیة والتمتع فیها افعال تحمل علی  
اعضاء مخفوفة تنجی عن التعظیم کما ینال المقدم والركوع للظهر والجمود للجمیة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء  
الظاهرة من وجهه وکان المستحق استعماله بما یحصل به التعلیم ما هو شئنا وعلی المدیحة فنین اشع التکبیر لان یحصل  
التنادیه الا انه هو المستحق فی نفسه کما ان المستحق فی السجود ان یصیر کجود ساجدة لان یصیر الارض مسجوداً بها وکما  
ان المستحق فی ذکر کلمة الشهادة ادا وعلی اللسان من عمل الایمان وهذه الکلمة الاله بها یحصل الاداء لان یلین الرکن  
ان تصیر هذه الکلمة مذكورة بلسانه ولذا اقام مقامها سائر الکلمات بالفارسیة والعربیة وغیرهما واذ اثبت ان الواجب  
عمل اللسان مع التعلیل واثباته فیر التکبیر مقامه لان عمل اللسان لا یتبدل به فانه یتبدل الاله والاله فی تحصیل العمل لا یجب مقصوده بل المقصود  
تحصیل العمل به الصلاح لانه العمل کالسعی للجمعة والکمال انتم للکتابه والسکین للتفحیة فلم یکن لها منفعة فی نفسها الاصلاحیة  
لعمل والتعلیل واثباته الاله اخری مقامها لا یتبدل حکماً وانها تنجی صالحة بعد التعلیل کما کانت ویجی استعمالها واجبا  
اذا اضطر الی تحصیل العمل بان لا یجد الاله اخری وهو قوله علی المدلیه وسلم ولینجی بثلثة اعمار فان تعین الحجر لا یدل  
علی عدم جواز اقامته المبرم فاما بل الحجر الاله یجوز ان یتعین وینما بین ما فی معناها ولا یلزم علی القراة  
میشلا یقوم ذکر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمراً قراة وللقراة فضیلة لیس لغيرها من الازکار وسبح ان لم  
ومن عندنا سند قسلی یجزم علی المانع والجنب قراة فلا یجوز اقامته غیرها من الازکار مقامها الا یرى ان خیر قراة  
من النور لما سوس الفاتحة فی الفضیلة المذکورة قام مقامها فی اجزاء وان فینیت الفاتحة بالمحدث ولا یلزم علی  
الاذان ایضا لان الواجب هو الاعلام بخبر الصلوة والاعلام لا یحصل الا بهذا الذکر المخصوص وکذا الکفارة لعلقة  
بالافطار الذی هو اسبب الموجب لما لانه هو الحیاتیة علی الصوم ولذا اذینت الفاتحة بالحدث ولا یلزم علی  
للفطر وکما ان الاکل والشرب الصالحة للفطر ایضا فنی مدینا هذا حکم الی الاکل والشرب یبقی الجماع الاله صالحة  
کما کانت من غیر تفسیر بالتعلیل شئنا من احکام النصوص قوله وبهذا تبکین ان اللام فی قوله تعالی انما الصدقات  
للفقراء والمساکین لام العاقبة اے یصیر بعاقبة اولاد الواجب الصرف الیم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء  
الے الله تعالی فصار وعلی هذا التفتیح مصدق باعتبار الحاجة وهذه الاسماء الحاجة وهم یجلبهم للزکوة بمنزلة  
الکعبة للصلوة کما قبله للصلوة وکل جزئها قبله لما کانت الزکوة حقاً حقاً للفقیر قبل الاداء وعند الشافعی رحمه الله  
عمل اللام فی قوله انما الصدقات للفقراء علی لام التملیک فقال وجب المشرع الزکوة للاصناف المذکورة فی هذه  
الایة واما فیها الیم باللام الموصولة لملیک فتدل علی استحقاقهم بالشركة بقضیة اللام کن او مع ثلث مال لاما  
اولاده وللفقراء والمساکین کان الثلث منیم علی الشركة بقضیة اللام فثبت ان حکم النص جلی الصدقات مشترکة من  
الاصناف المذکورة مع وجوب صرفها الیم ولم یجزم الاقتصار علی صف واحد وقد ابطم تجوز الصرف الی صنف واحد  
والے فقیر واحد من الباقین بالتعلیل وهو خلاف موجب النص لا تعدیه حکم فاشارة شیخ الی اجواب بقوله وبهذا تبکین



بين اى با ذكرنا ان المودى يتقن الله تعالى على احوال في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه انما  
 الديل عليه بين ان اللام في ذره انا في لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومنه قول  
 الشاعر للموت تغدوا لولداتكنا لعلنا كما الحوايل ولدتني للمساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الله تعالى على احوال بواقبة للفقير  
 وان لم يكن لهم فيه حق في الاجراء كما ان التقاط آل فرعون لم يصب صاريه بواقبة للعداوة والحزن لما ودى اليها وان لم يكن  
 في الابتداء لذلك الفرض وكما ان الغزاة والبناء صار بواقبتها للموت والحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لندم في الغنى  
 وذكر في المطالع ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانها ممتدة بها لا يشاء وزا الى غير ذلك بالاستحسان  
 جميعا كما يقال انما اخلافه لقرش يراود لا تمتداهم ولا تكون لتغير ويمثل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها هو  
 مذهب عمرو بن عبد الله بن عباس وابن مسعود وعذيقه وسعيد بن جبيرة والنخاع وابي العاليت وابراهيم النخعي وسيمون بن مهران  
 وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم جميعا في قوله لا اجدوا لغيرهم ليدار ما صار صدقة دليل بانهم ان اللام للعاقبة معطوف  
 على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب كما كان فالحق ان الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب العرف ليد  
 ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقة للفقراء والمحتاجين وما لم يقل انما الاسماء التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما  
 يكون بعد الاداء الى الصدوق ذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان  
 يصير صدقة بالقبض بل بالقبض بعد القبض وصيرورة صدقة لانه لم يكن له في احوال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بواقبة  
 صدقة ولما للفقير ويمثل ان يكون مثله انما ان ملنا ان اللام للمتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون للمالك للفقير لان  
 النص والى الله تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون في  
 الاية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين اننا بطلنا بالعرف ان المنفعة احد  
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فنصاروا على هذا التحقيق مصداق باقتدار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص  
 حق الله تعالى وان ذكرته الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصروف  
 الذي يكون المال بقبضهم الله تعالى فاعلموا اى ليس في هذا حق الواجب الله تعالى العرف الى هو لا باقتدار الحاجة فانهم جميعا  
 وفقيرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصل لا لجزء الاسم فان الغارم وابن السبيل والنازلة في سبيل الله  
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا لئلا لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث  
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم مختلفه وان كان مكاتباً وابن السبيل وسليماً وغارماً لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان لا يستحق  
 الاسم لا حتى بكل اسم سماه على كونه كما في الارث اذا اجمع تبيان في شخص واحد بالمكان زوجا وابن عمر يستحق بهما جميعا لعدم  
 وجوب الصرف اليهم باقتدار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة  
 لتدل على ان الفقير يستحق بها حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصارف ببله الحاجة فنصاروا فاعلموا  
 كما قيل انما الصدقة للمتقين اى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بانهم لا يخلط عليه اسم من غير ما هو عليه وهم ببله الحاجة للزكاة مثل الكعبة للصلاة  
 لما ثبت انهم لا يخلط على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لغير الواجب اليهم كما في الزكاة للزكاة فانها ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها مالمية الصلوة المتوجبة اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وقين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير في الحكم لانهم صالحون للصلوة اليوم بعد التعليل صرفت اليوم ام لا كاللجنة قبله ومما لزم لصلوة الصلوة اليها اذ واستقبلا الفعل العباد لا يشيخ ان المقصود بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما فتشخص من المولفة تلوهم فاشتمل كانوا مصارف بعلته اخرجهم اطلاق كلمة الله تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة للصرف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزا على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشئ الذي جعل علما الى اخره لكن الشئ بانه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ مالا وجود لذلك الشئ الالبه كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنه فانه واما ساءه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معناه الحكم الشرعي في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذنب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذنب مشائخهم فيمنه من اصحابنا وجهود الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لما يصح كاشتغال نص الربوا على الكل والجنس وبغيره مبنية كاشتغال نص الشئ من جميع الايق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كذا كان مستطاعا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به مبنية او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوه ميسرة في حكمه راجع الى النص وفي بوجوه راجع الى ما هو البالسبيعي وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مثالا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمية بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتقبل هو حار من العلة القاصرة وكل بعض المحققين ان اراد كان القياس لاصل الفرع وحكم الاصل والوصف لجامع اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فيد لتوقف على نفسه وهو محال وبذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى فلا بد من الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن بظهور اثره في جنس تفسيره لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيثها لا يجوز ان يكون ملة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من العلوم انه لا مدخل الوصف للملك المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا المعنى المحرم ولا الوفاق الا بل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامته وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها يشتمل على سكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لثلث الاوصاف في الحكم فيثبتان لتعليل جميع الاوصاف يستقيم لان اطلاق جميع الاوصاف لتعليل ما لا يتعدى الا لا يجمع الاوصاف لا يجمع الاوصاف بل عليه وذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بانه ان الحظية تشتمل على اعضا مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف ملته الحكم الربوا فيها بل العلة لبعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يحلل باى وصف شار من غيره دليل لان ادعاه وصف من الاوصاف انه ملته بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع عن غيره دليل اذ الحكم من غيره من اقامة الدليل

وادعوا لحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن به من اقامة الدليل فالنقص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبرير  
 كقوله تعالى اقم الصلوة لذكر الله كذا في قوله عليه السلام كنت بينكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على الغافلة او لطريق التنبية  
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بماء انقضى الرطب ذابعت ثمرة طيبة وما طهور من يدل دينة فاقتلوه  
 وكقول الراوي سبي رسول الله عليه السلام فسجدت في ما عر فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص بالاجماع اختفوا  
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الماطر وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او ازالة تصح دليلا عليها  
 نظرا لمدلول الالتي جعلت القياس حجة معتدلة في ازالة التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا ان ذلك المكن سطر ادل على عدم اعتبار الشرع اياه  
 لان تخلف الحكم عن العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان ملل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم  
 يشترط فيها ان تكون معقولة متعاقبة للشرط في الوصف الذي كان هو علة من تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والا اطراف  
 يصلح لذلك لان الدوران بها حاصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف  
 علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا اعلم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب الغضب  
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الماطر لان الماطر اذ كما يوجد بين الحكم والعلة يوم عديدهم في الشرع لم يكن بد من معنى يعقل وهو يتبو  
 جهوا الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا او اتفق هؤلاء على ان  
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة وسناسة للحكم بان يصلح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت لمفرقة باسلام  
 احدى الزوجين الى ابيه الاخر من الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاما للمعقوق لا  
 قاطعا لما وكذا المحذور يصلح سببا للعقوبة والباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المارد من قوله وهو ان يكون ان حصل الملازمة  
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عليهم فانهم  
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام فيرتب عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخازني  
 رحمه الله المراد بالنسبة ما هو منهاج المصلح بحيث اذا اضيف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحل العقل الذي هو مدار التكليف  
 وهو مناسب للقولنا حرمت لانها تفقد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لليناسب واختلغا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف  
 تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعندنا اجماعا كما ذكر في الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب  
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مميلا اى موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعبر بعد ثبوت الاغالة على الاصول  
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان  
 لم ير اصل مناقض ولا معارض صار معلا تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بان محس لا يوجب العقل  
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة  
 عند انقضاء الادلة كالتحريم في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابعث من بعد  
 ضيع يدك على صدرك فاستنقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة لا يحصل  
 بالاغالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جازله العمل بمشاهدته والاعتراف



العمل بعينه تام لم يكن موثراً عند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره او اخلاله فحينئذ يجب العمل به فاما الملائمة بشرط لجواز العمل  
بالعمل والتأثير او الاخلاله بشرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلته قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل بقصد العمل ولم يقع كما  
لوقضى القاضي بشبهه وغير ظاهر العدة لانه اى الوصف يحتل الردع قيام الملائمة اى يحتل الرد من الشارع بان لم يعتبر علته كالاكل ناسيا مع ملاء  
علته لا فطار اذا الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علته لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع اياه علته فلم يكن بد من دليل يعرف بجمته  
وامتباروه في الشرع بعد ظهور ملائمة وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثار الصغرى ولاية المال فان  
العجز لما كان ملائماً للصغر لخصوصه فقله قيم من هو كامل الراى والشرع لا يتفق مع مقاسه في التصرف في ملكه بالاجماع فذلك يقوم مقامه في التصرف  
في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعديل بالصغرى ولاية الامحاح لتعديل الوصف موثرو هو اى تعرف بمحمته الوصف بظهور الاثر فغير تعرف صدق  
الشاهد بظهور اثره رديئة في منعه اى منع الشاهد هو اضافة المصدر الى المفعول والمانع للدين ويحكم ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل  
منع الدين اياه عن تعاطي اى مباشرة مخلو رديئة فالموثرو هو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر محظورات استدلال بظهور اثره على  
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره اخر  
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علته باشرافه القياس على الاستحسان الذى هو القياس الحنفى اذا توفى اثره وقد  
القياس لصحة اثره للباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر وصحة دون المظهر والاستحسان في اللغة يستفاد  
من الحسن وهو المشى واعتقادنا نقول استحسنته كذا اى عطفته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من سوجب قياس الى قياس  
اقوى منه وليس بجائز اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ليس  
تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص الحلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخى روح وموان يعهد الانسان من ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم  
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى لتفتى العدل من الاول واعتبر على ما يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة روح في بعض المواضع  
تركزت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاصنع وان غير جاز وواجب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من  
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك للمجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا  
الاستحسان المعنوى هو القياس الحنفى كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ  
استحسانا ولما عار اسم المذ النوع من القياس بقى الاسم ولان كان من جوفه بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اخذ  
القياس اراد بذكره والبيته على ان فيه على سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافا هذا الاصل ولان الاحسن ان يذهب اليه لكان  
يرجع معنى لان المقام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكره صلا اسلام ابو اليسر روح ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثرا كان  
استحسانا تسمية للاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض المتقدمين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في  
تركهم للقياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حج الشئ الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان  
قسم خامس لم يعتبره احد من جملة الشئ سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يتم عليه  
دليل بل هو قول بالتشقق فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية به ليس بحجة لاتباع هو اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال  
ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال ان كان

لا يمانع من أي شبهة نفس فكان بالاطمئنان قل ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعية حق فماذا ابع  
 الحق الا الاعتلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يختل بذكره وانتم قد ذكرتم في بعض مواضع انما هذا القياس  
 وترك الاستحسان به تكليف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلته الويع وكثرة التور وكل ذلك  
 طعن في غير رتبة وقبح من غير خوف على المراد فابوضيفتم اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل  
 بما استحسنته من غير دليل تمام عليه شرعا فالشيخ في هذا اشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحق  
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حلي وخفي والاستحسان الذي هو وقوع التعارض فيه هو القياس الخفي لا انه قسم  
 اخري القياس اخر موعود بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احداهما بل لعل ان امكن ويترك العمل  
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اهل اهل اجتهاد وبين الدليل لعارض له واشارته  
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحمه على الآخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المتعكف في مقابلة الآخر على وزن  
 فاعده في القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني مانعه منفعه ومنه اثره بالنسبة  
 الى مقابلة في الظاهر ولكن انتم اليه معنى خفي هو التوتر في الحكم في التحقيق فان دفع به فسادا ظاهرا وتوسعه به وجه القياس واحد  
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني مانعه اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي  
 بالنسبة الى معنى اخر انتم الى القياس ثم العلة لما صارت ملية باثره عند اختلاف الالطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان  
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره البان  
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادا وما ذكرنا ان العبارة لقوة الاثر وشعته دون الظهور فان الدنا  
 ظاهرا والحق باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره ووجه الدوام والخود والعدولة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنا والكدر وكما  
 العقل راجح وان كان باطنا على البهر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه ومنه اثر اذ ركه بالبر بالنسبة اليه فان قيل هذا لا  
 للبحنة للعللة بمنزلة العدالة للشهادة ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا  
 الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا مبررة الشهادة حجة بالولاية التابعة بالحرية والاسلام لا  
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة  
 فاما مبررة الوصف حجة فبالاشية فجزان مبرج ما هو اقوى اثره على غير ما لا سلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستورة  
 لان المراد بالعدالة هو الاحتساب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اعتبرت الكل كان عدلا وان اكتب  
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض الاحكام فتستور فبجزان يترجح بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان  
 الشاكلة الى اخره ولمس استلزم كل قسم من القياس بمقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يد من تقديم امد ياتي  
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومعه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين  
 بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
 فيس تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسي الى اخره اذا شرعية السجدة خارجة عن صلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلاة ليس بغيره فلا يتوب مما هو قربة ولكن قرأ في الصلاة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شاء ركنه وان شاء سجدة قيل معناه ان شاء  
ركع ركوعا على عدة تلاوة ان شاء سجدة لا غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية  
سعى فرج حيث ان يوافقا معنى يتبادى به الواجب ومن حيث انهما يحتاجان الى النية بخلاف السجدة لانها تنافي الموجب لا يملك  
فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين ومن كانت السجدة في وسط  
سورة يشق ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع فان ركع في موضع السجدة اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن سجدة  
نولها اول لم ينولها لانها صارت دينا لغوات محل الاداء ولغيره ثم ادنا صارت مقصورة بنفسها لان لا يكون مقصود الا بسجدة  
في الذمة كالطهارة لا غير فباني الذمة بكل نصارت بنسبة الصلوية لا يتبادى بالركوع ولا سجدة والصلاة فيها لا يشترط في البسوط والذخيرة فالجاسل  
من الركوع لا يتوب من سجدة التلاوة الا بشروطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ليات ثم ان اراد  
من ركع ركوعا على عدة سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة  
على الفور اجزاء في القياس وبه تأخذ في الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج سبنا الى بيان وجه القياس والاستحسان  
اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً ليقض به الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة يشابهان  
في معنى التحضيم ولهذا اطلق اسم الركوع على السجدة في قوله عز ذكره وخر راكعا اي ساجدا لان الركوع هو السقوط و  
سجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا لم تلمط راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقط  
الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما بسقط  
من السجود كما ينوب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار  
لاحد الفعلين بالآخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النفس قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا  
واناب اي ساجدا ومن كان يدل على ان يتسك بظاهر النفس وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان  
اشد من امرنا بالسجود بقوله فاسجد واشد من سجدة اقرب والركوع خلاف السجود اي حينه حقيقة لا يرى ان  
الركوع في الصلاة لا يتوب من سجود الصلاة ولا السجود من الركوع فلان لا يتوب من سجدة التلاوة  
كان اولى لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود  
التلاوة لا يرى انه لو تلاها خارج الصلاة فركع بها لم يجز من السجود في ظاهر الرواية ففي الصلاة اولى ان لا يقيم ركوع الصلاة  
مقام السجود لان الركوع مستحق بجملة اخرى وكذا ان التي بركوع ملحة لا تليق من افعال الصلاة اذ التحريم لم تنفقد لهذا  
اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسور به لا يتبادى بالالتيان بما يجامع ففسد  
وجه القياس عصاره رجوعا لان هذا عمل حقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فبما زحف اي ثابت بدليل  
هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبهذا  
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سبنا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول  
كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اي بالعمل به لا بشرط الباطل

أي بسبب قوة اثره الباطن الذي يفسدنا والاستحسان بيانه أي بيانه أي بيان الاثر الباطن لاقياس ان السجود عند التلاوة لم يشترط قرب مقصوده أي لم يجب قرينة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح لتواضع المصلح يحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود لله تعالى استكبارا والاعتداد بالمقرن الذين تبادروا الى السجود تقريرا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفقه كماله من اليعين والشماكل سجدا لله الم ترون ان السجود لله من في السموات ومن في الارض ومن يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ومن يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع في الانقياد وكذا عدم اقتصره بالركوع كما في السجود والصلوة وشريعته المتأصل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يتكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل لشي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقتت لغير الصلوة وكما سعى الى الجملة يقطع بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجد الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقولوا لله السلام لكن جبتهك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادر بنفسه والركوع في غير ما أي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب من سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والتشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله في القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم من وجوده أي قل فانه لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رطلان كل واحد منهما يقول رطلان بالاعت وقبضته وقيمه البينة في الاستحسان يقضى بانه مرسوم عندنا ويجعل كانهما اربعة ناسا لجمالية التاميم كما في الغرض والهدي كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البينات لتعذر القفسار به لكل لكل واحد منها الاستحالة وتعذر القضا لو احده بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة كنادية الى الشيوع المانع من صحة الركن فمقتضى التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا علمية وثبتت بينة بعبادة يكون وسيلة الى مثل الاعت في الاستيفاء وبهذا القضا ثبت عقد واحد وجس يكون وسيلة الى شطروني الاستيفاء فيكون قضا على خلاف مقتضى الجملة بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بتدنا في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كاخفا لثريا ساعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لها كما لو باع شيئا جميعا لعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس بثمانين



لما خذوني الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فالاختلاف في درماته لا يكون اختلافاً  
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كما لا اختلاف في درمات الثوب يبيع بعينه وجه القياس  
 انها اختلاف في المستحق بقدر السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قويم من حيث ان عقد السلم انما يتقيد بالاداء  
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سرج خمس في سرج غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا تبين ان  
 الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ راية السجدة  
 في ركعة فسجد لها ثم أعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه هو  
 قول أبي يوسف راجح الاخر ومنها ان الرهن به المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون ههنا  
 بها وهو قول أبي يوسف راجح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بغيض  
 وهو قول أبي يوسف راجح فابو يوسف رجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته قوله فاما الاول فتبين  
 الاستحسان لقوته اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة المحرز فتولى بعضهم اخذ المال  
 قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السرقة تتم بالاخراج  
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للعاونة كما في السرقة الكبرى  
 فيجب قطع الكل وكما قالو فمين حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس فنتزع من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس  
 يحنث لوجود اللبس بعد العين وجه الاستحسان ان العين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النزع عن العين  
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سديع الطبراء طاهر بركوه استحسانا وفي القياس يحس اعتبار السور سباع البعائم وجه  
 الاستحسان ان السبع ليس بجنس العين بدليل جواز الانتفاع شرا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكرامة  
 مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفته النجاسة في لعانه بولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب  
 بلعابه فينجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالنتقار وهو طاهر بذاته الا عظم ياف فلا يجاوز  
 الماء بلا قاة نجاسة فيبقى ظاهرا الا اثبتنا صفته الكراهية لعدم تحايها من القيمة والنجاسة فكانت كالبجاجة الحماة ففي جنس هذه  
 المسائل رجع علماء نازحه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة  
 الاثر عندهم لا للظهور او الخفا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا  
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس بمثل  
 السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في  
 غير محله الا ان تركنا القياس بالاثار الموجب للترخص وهو قول الراوي ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم  
 منك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان  
 بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفلاع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا بجر زل  
 فحاشا لكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه لا يجر ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا نفي

نجح معدوم الحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او بثبوته في الذمة كالمسلم فاما مع العدم  
 كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استخوان تركه بالاجماع الثابت بمعامل الامنة من غير تكييف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع بتعيين  
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام  
 لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار للنقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فيقي القياس الثاني للجواز معارضا للاجماع  
 فقط باعتبار معارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام للضرورة دعت اليه مثل تطهير  
 الحياض والايار والاولا فان القياس باني لمباركة هذه الاشياء بعد تجسسها لانه لا يمكن حب الماء على الحوض والبيع تطهره وكذلك الماء  
 الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر تجسس بملاقة التجسس والدلو يتجسس ايضا بملاقة الماء ولا يزال تعود ويحبسه  
 وكذا الامانة اذ لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذ اجري اعلاه لان الماء انجس سمج في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم  
 استخوان ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة ناشئة في سقوط الخطاب استحسان  
 بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ اخرج اشار الى اقتسامه و فرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان  
 بالقياس الخفي يقع تعدية الى محل اخر لانه وان اقتضى باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي  
 التعدية على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانهما غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر  
 فقال الماتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسما لما اتفقا على البيع فقد  
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الطاسير بل البائع يدعي زيادة الثمن والقيمة  
 ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلف البائع على الباقي وفي الاستحسان  
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره والبائع  
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند  
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى اومات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين  
 وثمانية مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان ملو ارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع  
 يطالب وارث المشتري بتسليم ثمنه ووارث المشتري يطالبه بتسليم لبيع يمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الامارة ايضا  
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لفتح  
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه ناس المال وعقد الامارة يحمل الفسخ قبل اتمامه العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد  
 منهما مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب  
 اي لم يجب باليمين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار  
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة ربح والي يوسف ربح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث  
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف  
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف التبايعان في السلعة قاتمة بيعتهما تحالفا ومتزادان

لنقط الزاوية الى جريان التحالف بعد القبض اذا التزاد لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير النصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند اعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالغير البيع بالغير لا يرى ان شأبهين البيع اذ اختلافهما في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفر كل واحد منهما باقائه البينة وجب قبول بينة فرفقا من كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيلحق كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المذهب يتحقق قبل القبض وبعد فثبت التحالف في البيع ويتعدى الى الواثمن والابارة والجواب اننا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالغير يملك البيع بالغير وان البيع بالغير قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بخسامة بالخط منه وكذا لو كان المشتري جارية مثل المشتري عليها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب تفاوت العقد ما حل له وعليها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر البينة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة اختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشتري منه لا ينافي باقائه ما يدعي صورة لا معنى وذلك كان قبل بينة ولكن لا يتوجب بالبيع على نفسه كما هو مذهبنا اذا ادعى بالودعية لا يتوجب بالبيع على حصة وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو كلف الحكم من الوصف المدعى علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الا انما اني زيد واشيخ الى الحسن الكرخي واني بكر الرازي في اكثر العرائض وهو مذهب مالک احمد بن حنبل وعامة المعتزلة ومذهب شافعي ودارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المذهب في الشافعي ومذهبنا والمذهب في حجة بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بوجوبية بنفسها وانما صارت امارة بجعل ما على مجاز ان يجعل امارة في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويختلف الحكم منها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرب في الشراء امارة على طلبة وقد يختلف المظهر منه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من الى جوانه بل وجوده على وجه مختلف كما سنأخذ وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون امتناع حكم لما منع او لا لمنه والثاني فانه الفساد اذا امتنع بل ما منع ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرائع امارات وادلة على احكام الشايع فكان بينة لمة الوصف الشايع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد فاذل الدليل من المدلول كان ساقضة وباني الكلام المذكور في الكشف ثم اجاز من شائحتنا مع تخصيص العلة نعم ان ذلك غريب علمنا اننا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذا الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استلزم صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قالوا بان تخصيص فرد الشئ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل نخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يوجب القياس لان دليل الاستحسان ان كان نفاخلا اعتبار القياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعلوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع مع قيام العلة فلم يكن من باب تخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلل الموشة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العللة فتقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني فضعف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع  
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في العاصم اذا سبب لما في حافه بالاكراه وهو ذكر الصواب ان صوابه  
غلا فالفرق لان ركن العدم وهو الاستسكان قد بقا يوصل الفطر الى جوفه وبذا التعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي  
فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجازة فصوص العلة اي تخفيفها قال استنع حكم هذه التعليل شتى اي في صورة النسي  
المانع وهو الاثر الوارد فيمنع قيام العلة قلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها معدومة بسبب زيادة تحقق  
بما وى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرح الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكمك عدو سخاك فصرا  
فعله بهذه النسبة سابقا للاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وما رالفعل عقوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله تنزه لا شرعا كان  
الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا مانع من الفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه الكلام  
الحس والعقل والشرح وانقلاب الحقيقة الى المحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا  
الاصل هو المطابقة ولما اقل فلان المناقاة بين المأكول والكلف متحققة وقد حكم حكم صرح العقل بوقوع اصدالتنا فينبى بل لا يرب  
فانتفى الاخر ضرورة وبما الشرح فلازم لوجاهت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في ميده وما انقلاب الحقيقة فلو جود الاكل حقيقة فلو  
بعضه يودي الى ما ذكرناه الجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث  
التبب وسلب الفطر منه فاذي جعل منه دم دليل الخصوص اي الشئ الذي جعل عند اهل التحفيس مانعا للحكم مع قيام  
العللة من نفس اوفيه وجعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وبذا اي جعل ماصيرة دليل الخصومة دليل عدم اصل هذا  
الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح النزة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان العمل يحتاج في  
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكون رد مايرد تقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع  
صور التحفيس تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلب التحفيس راجع الى العبادة في التحقيق لا  
العللة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم صفات الى المانع  
منه دم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه الى حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدى حكم الى المانع فيه  
اي اثبات شل حكم المنصوص عليه في محل لائن فيه وزاد القاضي الامام والامام ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس  
عدم دليل اخر فوجه لثبته فيه الضمير راجع الى ما اى لثبته الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من  
الادلة الظنية ودون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يخطئ  
ويصيب كما هو مذنب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل من التعدية كان بالملا فكان القياس والتعليل  
عندنا بمنزلة التبرؤ من عند الشافعي مع وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة  
ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وال لم تكن تعديت بقى الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلها بقا  
بنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس له عامه وحاصل هذا الفصل ان  
اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شريعة القياس على سمة العلة القاهرة الثابتة بحمل واجماع واستلزام في لعمرة القاهرة

السنن لتعليل حرمه الربوا في التقنين بعلته التمهيد فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وجماعة المتأخرين منهم كالقاضي  
 امام ابي زيد واتباعه الى فساد ما هو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء  
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحدا بنزيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومحمد الجبار وابي الحسن البصري صحتهم  
 بذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رتبة سهم الشيخ ابو منصور ومعهم مختار صاحب الميزان تسكوا في ذلك بان هذا هو الرأي المستقل  
 من الكتاب والسنة من بعض الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء اتعدى الى  
 فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل  
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الالة والنسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على الموصوف عليه  
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن الموصوف عليه الى فرع اخر وبما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا ان  
 وكونه غير مستند لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص ولم  
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفه على تعدد ما كان تعدد ما هو موقوفه على صحة ما لا يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد  
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعددي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك  
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنها لكان مشكوكا واشتغالا بالافيده وهذا هو التعليل لا يوجب  
 علما لانه وابل ظني بلا خلاف ولا يوجب علما في الموصوف عليه لان وجوب العمل في الموصوف عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان  
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العمل عن اقوى المحتملين مع امكان العمل به ا  
 اضغما ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعددي فخرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدد الى الفرع  
 فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عند في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة  
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدد الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الماصل والفرع في العلة لا  
 ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان  
 الموجب الحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصومة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل الموصوف عليه بعد  
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له  
 حكم والتعليل على وجه يكون مغاير الحكم النص بالاطلاق كيف اذ كان مبطلا لم يوضح ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع  
 الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فاجعلت سوية في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وان لا يجوز لانها علة شرعية فلما يكن  
 ان تجعل علة فيما تجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع  
 ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففساد لان الفرع ليسير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفته حكم محال واما صحة التعدد فلا  
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتوقف شرعا على التعدد وهو اشتراك الاصل  
 والفرع في العلة وهذا مقتضى اول الكلام على اخره اذ اعطى عليه جملة ثاقفة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية فيحقق الاشتراك  
 في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا واذ اجماع العلة القاصرة المنصومة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلك علما بانها هي الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالرأي القابل للحكم مضاف الى العلة ابتداء العمل  
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذا كالميل الى  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل الا سلم انحصار الفائدة على ما ذكرنا من فوائد احد ما اثبتت بقاها  
 الحكم بالنفس كما ذكرنا في الكتاب يستعمل الجهد بالتعليل للتدنية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثابتا سفره الحكم الميلة للقلوب الى  
 الطائفة والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المتقولة اميل منها الى قهر الحكم ومراة التبدد وثالثها  
 المنع من التعدية عند ظهوره اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى  
 الحكم باس غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليية واذا ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها فلما حصل هذه الفوائد بانها  
 اما الاولى فان الاحتصاص بميل تبرك بالتعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بخصيصة الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه  
 وانما يوجب حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بالاشيئ  
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل ومضاف ان كل واحد منها يتعدى الى فروع واجب اكثر تعديا من الاخر  
 يجوز ان يمتنع ومضاف يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فوجب التعليل حينئذ بالوصف المتدنى لانه اقرب الى اعتبار الامر به من غير  
 المتدنى فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بنسب عدم العلة لا لوجب عدم الحكم بوجوب  
 ان يثبت الحكم بعدة اشكر فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوته بعدة اشكر ايضا اليه اشار  
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأي لا لوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا  
 التعليل فاني ان لم يثبتنا بوجوب الحكم ولكن اشترط لم يثبت العمل الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض  
 عنها بالنظر الى ما يعيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تقارض بالتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندئذ دون القاصرة وعندكم التعدية راجعة على القاصرة كقولنا  
 اكثر فائدة ولكوننا متفقا عليها على النفس في القواطع والحصول وغير ما فاذا هو لم يتوقف ترجع التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة دافعة للتعدية لوجوب ثبوت ان ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدما بغيره واما ما ذكره من الدور فليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من العلة والتعدى لتوقف تقدم احدهما على الآخر ولا يتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك  
 بل هو توقف معية كما في توقف وجوب كل واحد من التضالين على الاخر وان ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ  
 من بيان القياس بشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل تسام طردية وموثرة فالعلة الموثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع  
 في جنس الحكم المعلن بها مثل التعليل لبدء الطواف في سقوط نجاسته سواء كان البيوت اعتبارا بالهوى على ما مر بيانه والعلة لظهور  
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند البعض وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نص  
 واجماع والاحتجاج بالطرف فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين ابدء والشرط والطرف ولا يصلح ميزا لانه يوجد مع الشرط  
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى دليل في القياس واجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر  
 فيه وانما نظر واني الاقيته من حيث العاني وسلكوا طريق المصالح والمشرد التي تشير الى محاسن البشرية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتقدسي بهم الا ان الاختصاص بالعلل الطردية لما شاع بين المجتهدين وما الى عامة  
 اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلج اصحاب النظر والى القول بالتأثير فشرح شيخ في بيان وقال وما وجب دفع العلة الطردية  
 فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بما اوجبه عنه الاستدل فكان اولي بالتقديم لان العير الى النزاع مع امكان  
 لو فاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا ينفذ ونوع من استمد وقدم لما تقدم على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيما قبل  
 بالنسبة الى ما دونها وما انما اساس المناظرة فيه تبين العواد والجيب من السائل وكان اولي بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناظرة  
 لانه اقوى في المدعى كما ينبغي قوله اما القول بموجب العلة فالتزام بالبرهنة العقلية بتبينه وذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل بالبرهنة  
 والعلل عليه تبليغ يعني مع اقرار الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين بتسليم ما اتخذه الاستدل حكما ليدل على  
 وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت العلل بدليل الطال باقوى انه قد  
 انضمم بتاتام السائل بموجب دليله مع اقراره في الحكم تبين ان ذلك ليس ما اتخذه الحكم كما لو قال انضمم ان الشروع في صدور  
 النفل او عموم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يرضى في فاسدا فلا يلزمه القضاء بافساده كما لو ضو فكن ملزم ذلك  
 ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متهما فذكر في وجهه ما دلل به من غيرنا عليه بالشروع ونحو  
 المضمون في ضمانه لوجب القضاء او كما لو قال في الخلع انما منقطع الكحل فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ليلزم من وجوبه فيقول يلحقها  
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها مستدة عن كحل صحيح او ثبت ببله انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام وجوبه  
 مع اقراره مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب ابعين وان  
 التبيين واجب تبين ان التبيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجوبه المقصد  
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم التزام في هذا الوقت صار اطلاق لنية  
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتعمده بكونه بدون التبين وكذا ههنا يضاف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب  
 تحقيقه في القسم الاول بخلاف ما اخذ الاحكام كشرتها وتشبهها وعدم الوتوف على ما هو معتد انضم من جملة اختلاف محل النزاع وهو  
 الاحكام المتخلف فيها فانه دل ما يتفق الزمحل عندنا وهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو اصل الصوم  
 دون معرفة المدارك والقول بالوجوب فيضطر اصحاب الرد الى القول بالعماني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستتال  
 بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده هذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره البغدادي المناظرة او صافا مؤثرة لا  
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصفه وروى عليهم هذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك الوصف  
 ليصير حجة على انضم قوله والما لائمة انما المما لائمة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت  
 على مثال الخصومات في الدعا وهي الواقعة في حقوق العباد والعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى  
 عليه فكان سبيله الاكثار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار المما لائمة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان  
 يتعدى الى غير ما الا عند الضرورة وهي تلج اصحاب النظر والى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و  
 لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لغير الجيب الى بيانه ليكنه الا لائمة على انضم ثم المما لائمة في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في كتاب سمانه في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه عنه وجود في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان  
 يتقبل بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للتعليق في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للحاجة لا اسلم ان  
 ما ثبت في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للحاجة لا اسلم ان الحكم ثابت بان  
 الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين اليانية في نفس الوصف وبين اليانية في نسبة الحكم الى الوصف  
 ان اليانية في نفس الوصف هي ما يتلصق بالحكم بالوصف المذكور في الفروع مع تسليم لعلته بصفة الاصل واليانية في نسبة  
 الحكم الى الوصف هي ما يتلصق بالحكم بالوصف المذكور في الاصل شامل اشتم الاول فيقول في قول بعضهم في كفاية الالة في  
 مضاف اننا نحويه شاملة بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كمد الزنا فانما لا اسلم ان الحكم وهو وجود الكفاية مشغور  
 في الفروع بهذا الوصف وهو بالجماع نفع تسليمه لائق بالحكم وهو وجوب الخبز في الاصل بل الكفاية شاملة بالانظار ونزها  
 ان اكل جنائيه لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا للصوم به لا يفسد صومه لعدم القطر والكان الوطى لما يوجب التحذير لو جامع  
 ذاك للصوم لفسد لوجود الانظار وان كان الوطى حالما في نفسه وبهذا لان الجماع آله القطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في النجس  
 وان من خرج النساوات المحرمة بيمين القصاص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجماع السماصل بالالة فمقتضى انما يتعلق  
 بالانظار على وجه الجنائيه وهذا الوصف يحتاج منا اول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبتت كالحكم لكل واحد وعنده انما يقع  
 الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائيه فلا يمكن احاق الاكل والشرب بجنائيه  
 ولا دالة في قوله في مع التنازع بالفتاوة انه بين طعوم بطعوم من جنسها من زينة فيطيل كفتن العصرة بالعدة سر عطفه لا خول  
 وزيد بالجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة واجود فلا شئ يدان القول بالجازفة في الذاهبات  
 الفتاوت والتساوي في الوصف ساكنا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تزيد مجازفة في الذات باع  
 صورتها التي حرفت بها الفتاوة امر مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الاشياء فلا يدان القول بالجازفة  
 من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع حوازم البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من قفة يقف فيه منها جازفة وبيع  
 المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بجا بطلان المجازفة لا سلم ان ملة ما منع من  
 صوره هذا البيع لا يباين من اليانية بل لا يمنع بيع الطعوم بالطعوم بالاجماع فاذا لا يبعد ما من ان تفسير المجازفة بالمجازفة  
 بالمعيار وهو اكيل واذا فسرها بالاجماع لا سلم وخدنا في مع الفتاوة بالفتاوة لان الفتاوة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل  
 نيا لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فتاوتها الاستفسار في اليانية في الوصف فيطو ليدتها اليانية الى الرجوع الى حرف اصل  
 المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع الطعوم بالطعوم لان الطعم عنده فله التحريم البيع في المعلومات والجنسية مشروط  
 والسواة كليا منخلص من الحرمة فقي مع الفتاوة بالفتاوة فذو جنة العاة والشرط ولم يوجد لخلص لعدم تصور المساواة  
 كذا فثبتت الحرمة كما لو تامت المساواة بالفضل على اخذ الكيلين وعندنا الاصل في بنة لاموال جواز العقد كما في سائر الاموال  
 والعساو باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يفتن ذلك الا فيما يفتن فيه المساواة في المعيار فاذا انحصر  
 بعد تلك المساواة ولا يفتن هذه المساواة في المعيار باصلا فيموز مع الفتاوة بالفتاوة عملا بالاصل وانما لما لة



في صلاح الوصف الحكم وهو التسمي في ما يصلح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل الوصف كلامه الاصلح لاثبات حكم الشرعي  
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لظهوره من ان يكون له ليا لا حجة كالمخرج لما كان مبدأ الوجوب كالمقاص لوصف العلة في فعل  
هذا الوصف لا يجب البتة من ان قال المصلح لا اثر ليس بشرط عندى بل الطر وعندى حجة بدون التأثير لقولهم فيحتاج الى اثبات الحكم على حكمه ولما لم  
يكن الوصف بدون التأثير حجة عندنا نعم لا يصلح الاحتجاج به حجة مثل كافر اثم بنية كفار على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حتى  
سما وجهه عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس بحجة عندنا غير مقبوله اليك لا الا ما نفع الاسلام في شرح المقويم وفي اصول الفقه فثبت بذكرنا  
ان المارد من صلاح الوصف ههنا صلاحه لا التزام على الحكم وذلك بالتأثير والمرد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المصلح المنقول  
من السلف من سببه الحكم واهل الطر ووافقتنا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الماهية مما علة في التأثير في الحقيقة  
وقيل شال هذه الماهية لتولنا في تعليلهم لاثبات ولايته الابلوصف البكارة باعتبار انها حجة بامر التكاليف لعدم الماهية لانسلم ان وصف الكفاية  
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لظهوره تأثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالمعنى الثاني فنشأ الماهية في مكان في التسمي في الا  
استه بالعلم والماهية لاثبات شرط الماهية والتعلق فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه في محل النزاع والفرقة تختص جواز البيع في هذه  
الامثلية بزيادة شرط انظار الخط كالحكم لانسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يتعدى الحاجة اليه لا يطاق بالوجود وكون  
التخصيص بزيادة الشرط ثم ماله صلاح الوصف بهذا المعنى والكان لا يؤدي الى ادعاء ما دللنا لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون  
غير صالح فيكون فاسدا لضعفه ولكن لم يمين السائل صلاحه فكان له ان يلجأ للمعلل بيان الصلاح كاني اعمل الموهبة كان السائل لما يبين التأثير اذا  
بين صلاحه قبله السائل ويما زال سوال اخر ولما صحت هذه الماهية بدون نفاذ الوضع كانت تسمى اخر ففساد الوضع واما الماهية في نفس الحكم فنشأ لنا  
في تسليمه لاسم الراس بانه ركن في وضعه فثبتت لنفسه الوهم لانسلم ان التثنية هو يستحق اصل بل هتة فيه فكيف لبعده اتمام الفرض لان هتة في اكمال الفرض  
في محله بالزيادة على العقل المفروض من جنس كاني اركان الماهية الا ان الفرض هو نفس الماهية في محله في التكرار ضرورة والفرض في اسع لم يتفرق  
محمدا فكم فكيف بالاستيعاب الذي هو سببه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار بعد م الفرض وضرورة ما حصل  
ان التكرار مشروع لغيره ويتوهم لاكمال به الا بعدت نادا حصل لاكمال بدونه لا يفيد احتباره واما الماهية في نسبة الحكم الى الوصف  
فما ثبتت للسائل لان اصحاب الطر يعينون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وديم  
مستدعه وذلك غير كاف في صحتها اضافة الحكم اليه بخلاف ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص  
عليه او صاف يوجد الحكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس  
بشيء فلا بد من دليل ايجاب نسبة الحكم الى الوصف فثبت اضافة المعلن الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة  
اليه وهذه الماهية مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا اجل شك فلا يصلح حجة  
على غيرك على اننا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لانسلم ان الحكم ثابت بكونه اثرية بالاجماع او بالنفس وذكرنا في هذا  
التمام ان المستدل ان كان محتجا يجب عليه اعمل بما ظهر عنده من حجة من غير ان يكون مناط الكيفية ان يقول في مقتضى قدرتي  
استخراج الوصف فان شاركتني في جعل لغيره لكونك بالترسي وان طلقت على غيره لكونك التينة حتى انظر في ان قال لا ينزعي ذلك  
ولا انظر وان كنت اعرفه فمذاعنا ومجربهم وصاحبها كاذب لو فاضل بكتبان حكم مستسما حجة الى انظاره وشك هذا الجدل لانسلم الراس

ومثال هذه الممانعة لنا في تسليم بان اللاح لا يتحقق على خية عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم الاسلام حكم الاصل  
وهو عدم التيقن في ابن العلم عند ثابت لعدم البعضية بل بعدد القرائة وعدم الحرمة قولا واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع  
مبارة من كون الجاحس في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنصر واجماع في التيقن الحكم ومبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون  
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التخلط والاثبات من التلغز  
وبالعكس هو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة تحمل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتفني من عمدة النقص  
بالجواب او زيادة قيد فيمنع النقص والاحياء الوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الجيب كلاما صلا فانه بعد ظهوره  
لا يمكن الاحتراز منه في بناء المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى ملته اخرى قال نفخس الائمة رحمه الله فساد الوضع  
في اصل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة دانه مقدم على النقص لان لا طراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما  
يستعمل تبديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصحار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على الجيب  
بذالسؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملازمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرض والاصل فان تيسر  
والاصح ينقطع انتم لا تستعمل بعد بطر واحترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة  
اي لا ثباتها باسلام احد الزوجين اى جعل باسلام احدهما والباصلية لتعليل اى جعلوا نفس الاسلام مله لا يجاب بالفرقة  
في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احد ما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من فريضة  
منه قضاء والقائه على انعقاد العدة كروة احدهما ولا بقاء النكاح اى مثل تسليم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى  
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذهفرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتايل الى  
انقضاء العدة في المدخول بها كالمطلوق فادخول الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وكلما بقاء النكاح مع الرودة  
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا سلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثير  
احد الزوجين المسلمين كان الاسلام والرودة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والرودة عند الشافعي رحمه الله  
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اى تسليم في المسلتين كما بينا فاسدية ومض  
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاى الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاى الاخر على  
الاسلام واحكم يضاهى الى احوالها بدو الى اخر الاوصاف ووجو واما حدث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا  
اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اخبنا الفرقة لو ثبت اضافتها الى الاسلام الذي حدثت لاختلاف ذلك لا يجوز  
لان الاسلام شرع ماصح للمقوقى والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية احوالها هو الارتداد وهو اخر الوصفين  
وجودا فوجب اضافته الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال جيا والنكاح ينشأ على العصمة واذا كان كذلك كان  
التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسد في وصفه لانه لتعليل لابقاء ثلثة مع ثانيا فيه وهو بينه قوله  
الرودة لا تصلح عنوانا لبقائها النكاح مع الرودة التي هي منافية لارز ان تبطل لرودة عفوا اى وفي حكم المردوم ولكن الحكم بقا  
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسى وحي لا تصلح ان يكون مسفوة لكونها في نهاية الفتح قوله كواما المناقضة فكذا

المتأثرة تنفخت الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما نفع او لغيره ما لم يمتنع من لم يكونه متعصا لعلته اذ انشخص  
 من انقذته منه هم وعنده من جوده من حيث تنفخت الحكم عما ادعاه او مثل ذلك لا لما نفع وحيث تلحق اصحاب الطرد الى العمل بالان  
 لنقل لا تقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لما اتفق بها او رده السائل من النقض لا يوجب الجيب بغيره  
 عنه ببيان الفرق وروده نقضه ولا يمتنع ذلك الا بالاعتدال من خارج الطرد الى بيان المعنى وبذلك ان لم يمتنع ذلك انقطاعا او سائر  
 السائل ولم يمتنع في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذ اجل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يمتنع السائل في ذلك  
 بان يقول من حيث على باطلا وذا الوصف وقته نفس ذلك بما اوردته فلم يمتنع طبعه فلا يمتنع بيان التاثير والشرع في الفرق  
 في هذا الجمل لان ذلك انقطاع عن محبة وهي الطرد الى محبة اخرى وهو التاثير لانتابات المطالب الاول فلا يمتنع منه في طرد الى  
 التمسك بالتاثير والوجوه من الطرد فيها يمتنع من الجالس وبمثل هذا القدر فيها ملل لثاثير رجمه الله في استراط النية في الوضوء  
 انها هي التيمم والوضوء طهارتان لا بل المساواة فكيف افترقا في النية هو انشخص فهاهم بمعنى الاكراه في رضى رضى فان في شراطين النية  
 وهو مكتبة منقول من الشافعي رحمه الله وهذا هو القول والتمثيل فيمتنع من غسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طهارتان  
 للضواقة ولا يشترط فيه النية فيفطر الجيب عند ذلك لبيان دمه لاسية اسي المعنى الفقه الذي يمتنع به النقض ويقع به الفرق  
 في هذا القول هو هو نظيره في تعبير غير معقول المعنى لا في القيل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وهو ما يدل  
 لوصفه وهو حال محض جازت صلاته وكامل الذي قام به النجاسة وهو الخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبد في كان مثل النية  
 الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في غسل في شراطين النية فيه كما في التيمم تحقيقا للمعنى التعبد اذا عبادته لا يتاخر  
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغسل لانه معقول المعنى اذا المقصود في الالة من النجاسة من غسل لاسية التعبد فلا يتوقف على النية  
 ونحن نقول الماء في التطهر على بطبيعة كما انه من مل وهو بطبيعة لانه خالق لهو في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء  
 طهورا والظهور هو الطاهر غسسه المظهر لغسسه كذا فسر فكل من غسل من النية المنة او ومبالغة في صفته الطهارة وذلك بان لا يمتنع  
 في غيره اذ كان كذلك فعل في التيمم من غير قصد كما في غسل شاة الالة والرى من غير قصد وكما في الاثر في الاحراج من غير قصد  
 واما قوله بوقته محكم فقول التيمم الثابت في المحل وهو صيرورة لموت ثوبا النجاسة غير معقول المعنى بل الالة الاحضاء حقيقة وشراطين  
 اما حقيقة فلا تيمم لم تعبد بها حيلة بعد ما كانت فلا برة واما شراطين فلا من المحمات لغسسه في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب  
 تغيير صفته المظهر فيقع الماء على بطبيعة على ما كان والنية يشترط لانفسه لتمام الماء والحدث الثابت في المحل فكان غسل بغير المحل  
 مثل غسل النجس في ماء ففكره الى النية بخلاف التراب فانه لموت بطبيعة فكان اثبات التيمم غير معقول المعنى فيمتنع فيه الى النية  
 لينة فعمله على خلافه ويصير مظهر بعد اصابه بالنية وما يمتنع في الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويصير المظهر  
 باسطة الية بغية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة دامة وانما المفارقة في صفته الطهارة لانه لا يمتنع للمعنى في  
 يمتنع التيمم والى ايمان المسح شرع في الوضوء ومظهر وهو غير معقول المعنى في التيمم لانه في كثير النجاسة لانه اذا التيمم كان مثل كل  
 في انه لموت لانه لا يمتنع في النية كما في التيمم لانه نقول هو لموت غسل في ذلك المحل فان الاصل  
 في غسل لية المحدث الى كسرية الى سائر البدن الا ان الحكم في غسل من غسل الى المسح للوجه فشرع فيه مسح ابتدا ونقينا

وتعد لتمام تمام نسل اخذ مكره فاستثنى من النية كالفعل وذكر القاضى الامام فى الاسطر فى جواب هذا السؤال ان المارطة فيه  
 لا بطلان الا انه اذا قل حتى لم يكن سبباً لا ضعف من التطهير للتجاسة حقيقة لان تطهير ازالة عينها فيها من فيه التجاسة حقيقة لا بطلان  
 وسببه دون اعيان واستثنى من الغرمة لا فاقا وتما الطه فصار البطل كالمسائل بل الذى يقرر على ازالة في افادة الطه فند  
 الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة تنبئ على ضعفها الى القول بالتأثير فيها بعد من المجالس والامراض عن  
 الى بيان التأثير فيما ذكره اسن لا وصف الطرية او يفسرهم الى القول بالتأثير فيها بعد من المجالس والامراض عن  
 الاستعمال بالطرية حيث لم تكن ذلك عنهم شيئاً كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلة  
 المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة والاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون  
 فاسداً في وضعه ولذا لا يتصور بطلان حقيقة لما ذكرنا ان التأثير ثبت بهذه الادلة وهى لا تكمل للتناقض الحقيقة وكذا  
 التأثير الثابت بها بطلان رفعها بالمعارضة بحيث يجوز عند الجمهور من ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التعارض  
 الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يوجب التهايز والجمع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذلك العلة المتنبطة  
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بما هو علمه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذلك العلة الثابتة بها حقيقة المعنى في ان التناقض  
 يطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل حقيقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يطل الدليل بل يقرر ويلزم منه  
 نسبة الجمل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساداً قبل ظهور تأثيره  
 وصحته فذلك فيسلم لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره صح بالممانعة وفساد الوضع كذا لا  
 ايضا كما فى العلة الطرية وان اردتم بفساد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا  
 لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب محيل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فلما اردنا به فساداً قبل ظهور التأثير كونه  
 يبين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للممانعة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها فى الحقيقة  
 الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعينه وبعينه ان ذلك الطلب كان بالملاذات عقيق في ان محيل لما كان من تصديق  
 لتعليل بوضع موثر وعين وصف من اوصاف انفس التعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلاً قبل بيان التأثير  
 وبعينه اذ لو احتملها قبله وبعينه لا يكون موثراً حقيقة والتقدير انه موثر فى الحقيقة فاما اذا عطل بوضع طوى فيحتمل ان يكون صحيحاً  
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسداً اذا طرد بوجده في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد  
 الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فوالسلام  
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت الوصف سبباً والسائل عن الممانعة الى القول بموجب  
 العلة ان امكن ثم الى تعاقب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا كمن تسليم عامله انضم مع بقا انخلق  
 مع انه اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هى استواء السائل قوله كذا التفسير لئلا ان اذا تصور  
 مناقضة اسى ورد نقض صورى على العلة المؤثرة فيجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطرية  
 حيث لا يمكن دفعها عننا لان النقض الواطى عليها يطل حقيقة اذا لاطر ولا يتبعه بعد النقض اصلاً فلا يمكن دفعه بوجوه الاول هو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و  
وهو لا شر بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا  
لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستحاضا من الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاعند من ياباه فلا ياتي في هذا الدفع على ما ذهب  
والرابع بالفرض المطلوب بالتعليل كما نبه وما ملل الخروج عن المناقضة ان المعلن متى امكنه الجمع بين حكمه حلة وبين ما يتصور من  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ومنه لم يمكن الجمع لزمه النقض وبهذا الوجود يمكنه الجمع من غير رجوع  
عن الادل فصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير السليبين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد  
على هذا التعليل اذ لم يسئل اى لم يجاوز من النجس نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حادث في السليبين بلا خلاف فتدفعه  
او بالوصف اى بكنه الوصف بان نقول لا السلمان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كارتل  
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما خال لم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد سامة لئلا اذا زالت الجلد صارت احتمالا لغيره لا خارجا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او فمعة مستتراته واذا رفع عنه  
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او النجاسة الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وبه الخروج بوجوب غسل ذلك الموضع عمدة قليل كان ما وكثيرا ولو جوب عنه اذا جاوز قدر درهم  
وليس اذا كان ما دون الدرهم حيث لم يجب ولم يسئل بالاجماع هل على انه ليس نجاسا لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم  
نقض بالمعنى الثابت بالوصف الذي لا ينافي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا بانما  
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره معنى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه  
اى بسبب ما يخرج من البدن لا لتحليل الوصف بالتجزى فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول وحز  
يقوله باعتبار ما يكون منه عن مساواة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع  
كما جازا ولم يلج كالبول في ايسابا الطهارة وفي محلها لكذا وغير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها فقبين بدلالة التاثير ان  
غير السائل لم يدخل تحت التبايل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف  
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المخرج السائل فبعد بالحكم بيان اى على التحليل المذكور نقضا صاحب المخرج للسائل فانما يخرج  
من غير صغاي نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ادام يعطى الفرض فانه  
عن فوافل فتدفع بالحكم بالوصف اى بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا سلمة  
ليس بحدث بل هو حدث ولكن بما خرج الى ما بعد خروج الوقت منقورة قدرة الحكم على الخروج عن عمدة التطهير وهذا المزمع  
الطهارة بالذات لا بغيره اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على النجسين بعد خروج  
الوقت لانهما بعد السلمان والحكم قد يتوصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط النجس وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلة كما نبه في الكشف وبالفرض اى بدفعه بالنقض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من بدليل

والفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب الحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى البيهاتين حدث فاذا ائتمر أي دام صار عفواً لقيام وقت الصلوة أي لا يلزم قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ولا قدرة إلا بقوله كما في هذه الحالة وكذلك هنا أي نفس الأصل الفرع وهو الخارج من غير البيهاتين في أنه إذا صار لازماً يصير عفواً لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفواً في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفاً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أنه التسوية التي هي المقصود من التعليل في جملة عفواً كالأصل فلا يكون ذلك نقصاً قوله أما المعارضة فكذا المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض من لالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وإنشأ دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتدل على مانعة في الحكم بقاء دليل المستدل إذا السائل يقول للجبب أنك ذكرت من الوصف وأن دل على الحكم لكن من الذي من الدليل ما يدل على طاعة فليس فيه تعارض للدليل بالأبطال ثم المعارضة من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين أنها غير مقبولة مدللة على تنقيص مستدل وليس له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لأن العلة لا تصح إلا بعد إقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بدلياً مستدلاً لا بد من الاعتراض ومجبه الجواب أن المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لأن العلة التي تسك بها الجبب لا يتم حجة ما لم تسلم من المعارضة فإن المعارضة توجب وقوف الجبب بدليل البيهات وبدليل أن القرآن إنما صلت حجة عند السلامة من المعارضة فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وإن استند في القياس قوة الظن فاذا اعتراض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما عن حيزه إلى أن يخرج أحدهما كانت المعارضة بيان أن ما ذكره المستدل ليس بعلته فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة لا تنفي الباطل ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة تنقضة ابطال الدليل المعلق وذلك لأن المعارضة اثبات وصف مبتدأ له يجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض لربا لا لبطال وإنما نقضه ابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير إقامته دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلا تضمن هذا النوع من المعارضة إحدى خاصية المعارضة بسبب اتحاد علة مبتدأه وإحدى خاصية المناقضة بسبب ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة أصلاً لأنها تصدده والمناقضة ضمنية فإن قيل كيف يصح الجمع بينهما فإنها تناقض إذا المعارضة تسلّم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تنفي بطلان دليله وفساد لالة على الحكم وقد احتلنا الخ رجاء صدقنا أن المناقضة لا تدور على السبل المؤثرة فكيف تكفل بهذا النوع من المعارضة بعد ظهور القاطع قلنا ليست المعارضة تسلّم الدليل مطلقاً بل هي مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدور عند سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناقض إذا المقصود من كل واحد منهما ابطال في ثم بوجه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول بالعبارة في تنقيص دون التنفيص ولأن الدليل بعد بيان القاطع لما قبل الابطال علم أنه لم يكن مؤثراً وإن ما ذكره المعلق مشبه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة إنما تمنع على ما هو متوفر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان له آخره أسئلة القلب صحيح نو ما في القلب في اللغة يستعمل للمعينين أحد ما أن يحمل على الشيء اعلاه واطلاه اسفله قلب المقصود والكوز والثاني أن سيل باطن القلب كما هو ظاهره بالقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تغيير بنية الشيء على خلاف بنية التي كان عليها فكذا في القياس يستعمل القلب لشيئين وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تغيير لتعليل البنية التي كان عليها أحد ما أي أحد البنية من

المعلول عليه والعلته معلولا على مثال قلب النار فان العلة تكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه متبا كان اغل منها وهذا الحكم  
يصير على التعليل بغيره اهله اعلاه فكان قلب النار وانما يصح هذا النوع من اقلب فيها اذا حمل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الاصل  
عامة الحكم اخر فيه ثم صاده الى الفرع فاما اذا حمل بالوصف محسن فلا بد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما  
عامة له اسكالا لانه سابق على الحكم مثل قوله اى يتحقق هذا النوع من اقلب وشمل قول اصحابنا الشافعية رحمه الله تعالى ان الاسلام  
ليس من شرائط الاحسان حتى لو زل الزمى المحال لثيب حرم عندهم الكفار جنس بجلد بغيرهم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين اى لا حرامهم  
وبقولهم اية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يترجم الكفار جنس منهم والبكر والقيس يقعان على الذكر والاشنة فعملوا  
جلد المائة علة لوجوب الرحمة فلما المسلمون بجلد بغيرهم لان فيه ترحم لانه ترحم بغيرهم لانه بجلد بغيرهم فعملناه مانصب علامته فى الاصل  
وهو جلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو حرم الشيب علة لهذا القلب مكرهته صورة حيث علة ان التعليل بدل على خلاف الحكم الذى  
اوجبه العمل وفيها معنى المناقضة لان اجله العمل ملة لما صار حكما فى القيس عليه تبليط القلب واحتل صيرورة حكما فسد الاصل كخرج  
من ان يكون مقبلا عليه المستدل فى الحكم المطلوب فبقية قياسه بلا قيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل الما لقلب فسد  
الاصل وبطل لقياسه فى قوله من الاقوالهم الكفار جنس بجلد بغيرهم مائة فيرجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة او لا تستعمل  
اصلا والاشارة الى النوع الثانى من اقلب الحكم على السائل وصف العمل شاكر النفس لعدوان كان شاهدا عليه وهو ما خوذ من قلب  
اجواب فانه الضمير للشان او لا وصف كان نظره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك نصار وبه اليك حيث صا  
شاهدا عليك بما جك من خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالعقل يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لفظ  
السائل معنى قوله كان نظره اليك كان سرضا منك وقا لا لك بان كان بدا عليك نصار وجه اليك اى صار شاهدا لك مقبلا عليك  
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث اية تبليط لوجب خلاف ما اوجبه العمل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الدرس  
يشهد بشيعة من وجه وياتقاه من وجه اخر يكون متناقضا فى نفسه بمنزلة الشاهد لاجل الخصمين على الاخرى عا دة غم انخصم الاخر عليه  
فى عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان المتعارض يوجب الاشتباه  
فيعتذر العمل للاشتباه الى ان تبين رحمان لا مدبر على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون لا يخفى  
الا بوصف زائد على الذى ذكره العمل فيه اى فى ذلك الوصف تفسير وتغبر للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب  
يكون تبليط الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فليكن هذا تبليط الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة  
مخفية غير شفهية كالباطل يقال فيه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لانه لا تبليط فلا يجعله فى حكم شىء اخر مثال اى مثال  
ما يجرى فيه هذا النوع من القلب قول اصحابنا الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتا دى الاستيعين النية كصوم القضاء  
فعلقوا وجوبه بيقين بوصف القرشية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم  
القضاء وانما يتبين بعد شروع فيه وهنا اى صوم رمضان يتبين قبل شروع فيه لانه سائر الصيامات من الوقت فوجدنا فى  
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما به انخصم حيث لم يبين ان يتبين فى هذه الوقت لعدم بقا غير من الصيامات مشروعا منه  
فى هذا الوقت تبليط علينا ففى من زباد الزيادة ما تركه انخصم وبينما حمل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد شروع

وزعم بعض الأصوليين أن القلب مردود والآن المعتبر من أن له تعرض في تقاضيه في حكم المستدل فلا يقيض ذلك في الدليل لجواز أن يكون العلة الواحدة وللأصل الواحد حكمان غير متنافيين وإن تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل استدلاله إثباته بعلته كالتأثير اجتماع التقيضين في محل واحد واستحالة اقتضائهما لعلته حكمان متنافيين لتدنايتهما إليهما واجبا عن الأول أنه إن لم يتبين التقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادرا في الدليل إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني أن شرط القلب اشتغال الأصل على حكمان غير متنافيين في ذاتهما قد اشغبا اجتماعهما في الفرع بأبيل منفصل أن لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيض حقيقة الاستحالة وإذا كان كذلك يصح حصولها في الأصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما فيمكن أن يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولتقيضه في نظر السائل وإذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت أن القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل أن يمنع حكم القلب في الأصل وإن يقيض في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وإن يقول بوجوبه إذا أمكنه بيان أن اللازم لا يتحقق في حكمه وإن يقلب قلبه إذا لم يكن قلب القلب سنا قضا الحكم لأن قلب القلب إذا فسد بالقلب الثاني سلمه أصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الأصول ورايت في بعض نوادر أصول الفقه لا يمكن القلب المنقض على القلب لأنه خرج مخرج الفساد وكلام الخصم إلا على سبيل التعليل لا يخرج الأبيان أن هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الأول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل العقل فيرد عليه ما يرد على الأول وأعلم أن تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة بالقلب من يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بأبيل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجب إبطاله في إيجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن تأجيله على الرجم ملة للجلد الأيرى أن التأثير في قولنا في المذبح ملوك تعلق حقيقة موت المولى فلا يجوز فيه كمال الولد لما ظهر لتعليل العقق بالموت في كنه من البيع في أم الولد لا يمكن قلبه بان يقال ما تعلق الموت بالبيع لأن البيع لم يتجزأ وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليل بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول بوجوب التأثير لا يقلل منه قوله لأن القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر وإذا كان كذلك ينبغي أن لا يرد حقيقة القلب على العمل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العمل تدفع ببيان التأثير كما تدفع صورة المناقضة المذكورة وتأثير حقيقة القلب على العمل للطردية يؤيده ما ذكره صدر الإسلام أبو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الأول أنها يجب في كل طرف من الحكم فيه علة والقلب الثاني سببي على ما يظهر التأثير ما ذكره في نسخة أخرى من أصول الفقه والمخلص من القلب في تأثير الوصف في الحكم الذي ملل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت أن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وأنه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كونه قادرا على قوله وقد قلب العلة من وجه آخر وهو صيغة فساد مثلا له هذه عبادة لا معنى في فساد ما لا تترجم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول أصحاب الشافعي في أن الشرع في صوم التطوع أو صلوة التطوع لا يوجب المنع فيه حتى لا يجب القضاء بفساده هذه هي عبادة وسجدة الصلوة والصوم لفعل التي شرع في عبادة لا معنى في فسادها المعنى إذا خدعت لا يجب ولا يجوز تأملها والمعنى فيها واحترافا من كنه فانه وجب بالشرع إلا أن المعنى بحجب فيه بعد الفساد فيجوز أن يلزم بالشرع كالوضوء فانه لما لم يمتنع في فساد له لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كذلك أي لما كان الشأن كما بينا أن ما شرع فيه عبادة لا معنى في فسادها وجب أن يستوى فيه المعنى فيما شرع فيه من العبادة حملن النذر والشرع





الوافع النزاع الاسمي حيث انه يندم تلك العلية في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدمه في كذا  
 يصلح دليلا عند تعارضه مثاله اذا اطلق الجيب في حرمة بيع الجبس بعبءه شفا خلا بانه كليا قول بعبءه كبريم مية شفا خلا كالمطبوقة في  
 فيما انفسا كل ان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الافتقار والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فذا المعنى يتغير في فصل بعبءه هو  
 الا بوجه والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تقيد للسائل الماس حيث انه ليس بموجود في بعض  
 و قد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطم ولم يوجب هذا الفرع فذا المعنى يتغير  
 الى فرع مختلف فيه وهو الملوكة وما دون الكيل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه ادلى بالقتاد وهذا معنى قوله ولساوه  
 فسادا لتليل الذي عارضه به لو اقا وتعدية واعلم ان المعارضة في الاصل السمي بالفرق عند الجمهور هي من لاسواد الفاسدة التي لا تقبل  
 سرائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بكنى صحيح في نفسه في الشيخ وبه ايراده على طريق تقبل منه فقال في كل كلام صحيح  
 الاصل في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المفارقة اي يترك السائل او اهل الطرد في مقام السؤل على وجه الفرق ولا يقبل منهم  
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار لتقبل بنا لاعتقاده كقولهم في اعتاق الراهن اذا اقرض الراهن  
 المهر من نفقة منه ناسوا وكان الراهن موصرا او مسرا الا اذا كان مسرا يوم العبد بالسكاية في كل من قيمته ومن الدين ثم يرجع  
 على المولى عنه يساوه وعند الشافعي ربه له لئلا يعتاقه اذا كان مسرا قولا واحدا وله قولان في المسرعة لصلحها في هذه المسئلة  
 بان الاعتاق تقرض من الراهن ما في من المهرن بالابطال اي بطل حقه في كبره بدون رعاه وهو البيع بالكدين عندنا وبمس  
 الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المهرن بخير اذن المهرن فقالوا اي فرق اهل الطرق من اصحابنا بين كبر  
 الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يستل الفسخ بعد وقوفه فيظهر اثره من المهرن  
 في البيع من النفاذ فيعتقد على وجه يمكن المهرن من فسخه بملك الاعتاق فانه لا يستل الفسخ بعد ماصد من الاصل في عمله فلا يظهر اثر  
 من المهرن في البيع من النفاذ فيعتقد لازما كذا فرق فتصح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل  
 فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل ودون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط  
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقف ما قيل الراي في ابداره والشيخ بعد ثبوته لانه  
 حق للمهرن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تبرع الى ان يذهب عن المهرن ثم البيع كذا في الاسرار وانت في اهر  
 فهو الاعتاق تبطل لاصلها لا يستل الفسخ والرد اي اقل من الاصل شيئا لا يستل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداء فان الكيد لو رد  
 الاعتاق لا يرد ولو لا ذلك لكان المولى ان يفسخ بوجه بملك البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق  
 على وجه التوقف واصلنا نصيب على التغيير او على المصدر وما مفعول به والرد اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلكت في بيان دفع  
 المعارضة بعد صحة ما فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم ينفذ بطريق من الطرق المسلمة في دفع العلة من الممانعة  
 والقلب ونحوها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوار احوال الجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب  
 خلاف ما اتفناه دليل الجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم تنفذ بطريق آخر فان لم يثبت للجيب الترجيح صار منقطعا وان حج ملته

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بعلته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دعا له الجيب لان العمل بالراجح واهمال  
 المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح من التعارض بل الواجب التوقف و التخييل لقوله تعالى فاعبه واما اولي الصلابة  
 فقد اصابوا لا اعتبارا للعمل بالمرجوح اعتبارا بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر الحكم بالمرجوع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع العلماء في خلاف  
 على تقديم بعض الادلة العقلية على البعض اذا اقترب به ما يقوى على معارضة فافهم قد مواخير عاكشة رمي الله عنا في البقاء اثنتان على خبر  
 من روى ان الامام الحسن الماروق قد مواخير باروت من ارجوا به عليه السلام كان للشيخ جنبا وهو صالح على احدى اليه هيرة من افضل  
 بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبغ جنبا فلا يصام له قوسى على جبال بكر فلم يخلفه و طاف فيه وقوسى ابو بكر رضي الله عنه  
 خبر المنيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يكسر تعدادها ولكن الظاهر لوجوب العمل بالراجح بقوله لم يجرؤوا  
 والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى النقاد ولهذا قال عليه السلام امامه المسلمون حسنا فهو عند  
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا قل ان المرجوح ظاهر لان الظاهر راجح احد طرفيه على  
 الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك  
 فيما المعلومين او ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا  
 تعارض نصان قاطعان فلا يبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرفنا التاريخ صريحا او دلالة والاوجب للمصر الى دليل اخر  
 او التوقف دلا في معلوم ومنظون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فنثبت ان العمل بالترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها  
 فنعد تعارضهما وجبا لترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل نبي اية التليين على الاخر وصفا قالوا ان  
 القياس لا ترجيح بقياس اخر اى زيادة احد على اثنين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى  
 الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذ المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو  
 عن بيان زيادة واحد الاثنين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضى الامام ابو يد ريم الله والترجيح اطلاق الزيادة لاحد الطرفين  
 على الاخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بالامرية في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ليقوم  
 به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم  
 بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصد في العادة كالذات او المجنة او الشعية في مقابلة العشرة  
 لا يتبرزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سجد كجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوها اذا قولت ما العشرة  
 فان كان لا يسمى ترجيح لان الستة ونحوها يعتبران في مقابلة العشرة ولا يدرى واخر يقول وصفا من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين  
 حديث واحد او قياسي واحد او في الاخر شيان او قياسيان كما اشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى وقد اختلف فيه فذهب بعض الى النظر من اصحابنا وبعض  
 اصحابنا الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم الا دليلا واحدا من جنس قياسي اطلاقا بالتعارض فيتم الدليل لاخر لما عن المعارضة فيصح  
 به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي ماضه ودليل اخر مثله في اثبات  
 الحكم فيترجح على الاخر لا ترى ان اعملة المتنازعة من اصول ترجيح على المتنازعة من اصول الترجيح فافهم قد مواخير عاكشة رمي الله عنا في البقاء اثنتان على خبر  
 وكما يدل على حكم واحد يكون او على ترجيح من اعملة واحدة المستزعة من اصول واحد لقوتها بكثرة ما في نفسها وكثرة اصولها وادب

مما لا يوصف الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بعينه توجده في ذاته لان النعماء مثله اليه كما في المسوات  
 وبن. لان الوصف لا يقرام له فيه فلا يوجد له اعتبارا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يوجب  
 بالنعماء الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل كمنع يوجب الحكم على خلافه فيستاقط الكل بالتعارض وبذلك يسمان  
 العلة المترتبة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها فتقوت في انفسها فيترجح على الاخر بمقتضىها فاما الدليل فلا يثبت  
 بكثرة ادله ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المترتبة لا بصحة علة اصل خرد لا تسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة  
 الادلة فانه لو اجتمع قياس من عارض تلك الاقضية فبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر ارجح لما لو كان القياس واحد  
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجح الاقضية المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد وكذا لو كانا اتفاقا فم على عدم  
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدرسين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة  
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للمجته وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية  
 بطريق الاصل كالمذي يشهد بهلال كضمان وحده في السام غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم  
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور اليك منصف الصواب  
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير دافعا له قوله وكن كما للكتا  
 واحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة فيه اي وشمل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالنعماء اية اخرى او حديث  
 اليها ولا الحديث بالنعماء حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بالنعماء قياس اليه ونقل عن بعض شايخنا رحمهم الله  
 ان انصير المتعارضين وان كان حديث آخر اليه ترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في  
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبا لئلا فيصير مرجحا والاصح ان حد نص لا يترجح بالقياس لانه من جنس  
 ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجح بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين فسر  
 او كمالا والاخر اذلا او كمالا او كان احدهما خبرا مشهورا وادته اترأ والاخر غير مشهور الا ان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين حديث في الاثر  
 على ما من بيانه قوله وكذلك اي دلما لايترجح احدى العدلين بل لعل اترأ لايترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته  
 حتى اذا جمع رجل رجل جراحته واحدة صاحب القتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا دات من جميع الجراحات كال  
 الدية عليها نصفين وتعمل عنهما العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتل وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من  
 جراحات صاحب الجنايات المتقدمة علة تامة ليصل صرافته كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح وصفا للجناية اخرى فلا يقع بها  
 الترجيح ولو قطع احد هاتيه ثم جرح الاخر رقبته فالعاقل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيها هو علة تامة للقتل من  
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذكي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه  
 الصحة في القياسات اربعة اقسام احدا الترجيح بقوة الاثر بان كان احدا القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر  
 كان مرجحا عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون حجة فلا يتاثر في الترجيح فانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر  
 يستلزمه احمية فان الوصف به صراحة فيما كان اقوى كان الاحتجاج به ادلى للفضل وصف في احمية اي لزيادة اثره وكذا في الوصف

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في مصادقة القياس فان القياس وان كان موثرا بمرجع عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا  
عكسه وهو نظير مرجع الخبر لقوة الاتصال فانه لما هاجمته بالاتصال بالنبي عليه السلام تقوى به بوجوب قوة في الاتصال من سبلاته من الاعمال  
وصبورهاية ونفعية على امرين فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثار فخر الشهادة لا يترجى بقوة العدالة  
عند التعارض حتى لو وجد حمل العدالة في الجاهلين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجاهلين اقوى منها في الجانب الاخر وكذا  
القياس ان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا يترجى احدهما لقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثانية بالحجة والناس في ذلك لا  
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باسناد العدالة فلا يثبت في زيادة قوة فيها ولكن سئل ان الشهادة صارت  
حجة بالعدالة فحيث لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاندماج من ادكباب ما يتقد احمرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس  
وكذا الوقت على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن اننا عدل في درجة في التقوى من الذي يظن انه  
دون فيها بمثلان تاثير العلة فان قوة الاثر عند المتماثلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبت بادلة معلومة متفاوتة الا  
بعضها فزاد بعض كمين العمل بها والاشكالية التي تحققت فيها الترتيب لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان سباع  
نخس في القياس لان لها بها متولد من العلم النخس فاذا اتى في المادة الشرب تخمخ الما كما في سور سباع البها ثم هذا وصف بين الاثر  
فان ملاقاته كخس الما بوجوب تخمخ بالنفس فكيف الاستحسان هو ظاهر لاننا تشرب الما في قهرها وانما عظم حاجتنا لارطوبته فيه فلا  
يوجب ملاقاته كخس الما تخمخه كملاقاة سائر العظام الظاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد لتخس من الاعطال وقد جزم انه  
لم يوجد الاعطال اصلا فيقي الما ظاهر كما كان مع ان وجد الاستحسان قد نال دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاداء في  
من شربها فيترجى الاستحسان على القياس اقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادقة القياس مثل مثل تطول  
احمره فانه لا يمنع احمر من كمال الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمينه لانه رفاق المحرم على غيبة منه وهو مرام على امر كالذي تحته  
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارتاق ابلو كى معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت سكا قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييا  
اي كافرا قد بيناه ولهذا الخبر الامام في الساري بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقلنا انه  
كالحل بملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مراهيل للحر والامة وقاله تزوج من شئت فيملكه احمره كسائر الاملاك وهذا اقوى الاثر  
لان المحرم من صفات الكمال اسباب الكثرة والرق من اسباب تقييف محل تخمخ ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في  
الكل فاما ان يزاد اثر الرق وتبين على فلا هذا اثره ظهرت قوته واداء وضو ما بالتامل في احوال البشر فانه حل رسول الله عليه السلام  
التسعة او ما شاد من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاما في اولي دون التقييف وذلك ما يترجى بالعرف  
في الحر باذنها وفي الامة بنيرانها فالارتاق اولى وضميف احواله فان كمال الامة جائز لمن ملكه سيرة يستغنى بها عنه كذا في  
اموال الفقهاء لغز الاسلام وقاد وضمانه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اي اثبات الوضوء المتر على حكم المشووب والمادة  
ان يكون وصفا احد القياسين الزم احكم التعلق بين وصف القياس لاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة  
ان الوصف المؤثر انما صار حجة بآثره وصرح آثره الكتاب والهيئة او الاجل للشبهة باجده الاداء فاذا زاد الوصف ثابته على حكم  
اداء وقوته لفصل معناه الذي صار حجة وهو مرجع آثره الى هذه الدالة كقولنا في مسح الراس له مسح فلا يصح تكراره فثبت في ادائه

تخفيف اى في دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التفتيش من قولهم اى قول أصحاب الشافعي انه ركن في الالة  
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والعلامة وغيره ما دعي لا توجب سننية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن  
في العملية اتماهه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للمالك بل سننية طالما لم يتكرر السجود لغير  
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكرره وليس بركن مثل الغفلة والاشتغال  
فثبت ان التكرار يغفل عن الركنية وحدها وانما اثر المسح في التخفيف فكذا في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرع للتطهير  
ولم يقتل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واعتز بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء  
بنية الماء فانه مسح وقد يشرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود من ازالة النجاسة او التيقن والتكرار اثره في تحصيل  
هذا المقصود والاشترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكان التبدل بالنفس كما في مسح الارض انحت قوله  
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد للاحد  
الوصفين اصلان او اصول فترجى على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح في شاة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم  
ومسح كف وسطح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف انهم هذا الركنية الا العنل ترجع عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا ان  
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواية  
على ما مر سبانه فكذا هذا ولانه من جاس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وعنده الجمهور هو صحيح لان الحجية  
سببه الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا  
من شهادة التثنية والثبات على الحكم بخبرين بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت للترجيح وهو من جنس الاشتباه في الحسن فان كثرة  
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الحجية ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فبعضه شهوفا او متواترا فترجى على  
ما ليس بتلك الغفلة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف الذي ذكره ليرتفع في الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني الا يشير بقوله ان  
في كثرة ليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس المائنة رحمه الله في نوع من هذه الانواع اذ افاقته في مسألة الا وثنين به امكان تقدير النعيرين  
فيها ايضا وكذا في التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف لان الجهات الثلاثة تختص بها باعتبار الجهات  
والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في  
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثليث  
مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باكثر كثرة الاصول وليس هذا كترجى القياس  
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على علة عليه وفيما نحن فيه القياس احد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كترجى  
بنسبة الاشياء لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون القياس على تقديره كما قالوا في الاخر انه لا يعق على افعيه عند الدخول فلهذا لان الاشياء  
بينه وبين العلم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محسوسه ويشبه ابن العم بوجه مثل جواز وضع الركوة من الظهر  
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حيلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للحجج بين الاصل  
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الدلالة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فهو حجة وقوته وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم الرابع من انقسام  
الترجيح ومعناه ان الرخص اذا كان مطلقا استلزاما ان وجبا حكمه عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذم  
اطرد ولم ينكس في مختلف في معناه فبعد لبعض المتأخرين لا عبرة به لان عدمه لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود  
لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ونحو رعاية الأصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوجوب  
الذي حصل محبة ملة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا تلزم اياه  
الرجحان الى عدمه الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول وفيه غررته عند المعارفة لا اذا عارض بها الترجيح بالترجيح اخصر  
الانواع الثلاثة كما ان اولئك مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الرأس نه سح في وضوء فلا يس  
مكره فانه ترجيح على قولهم انه ركن في وضوء فيس تنكس لان ما قلنا ينكس باليس مسح الوجه واليد والرجل وما قالوا انكس  
لان المنصف يتكبر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انما قرابة محوتة للنكاح لا يجابا بامتنان احق من قولهم يجوز دفع زكاة احد  
في الآخر لان تنكس في سبب الاعام وما قالوا لا ينكس لان وضع الزكاة في الكافر لا يحل لا يجب بامتنان قوله اذا عارض فترجيح  
كان الرجحان هذا بيان المتكس عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضت احتج الى ترجيح احدها دفعا لتعارض شتم لا يتخلو من  
ان يتخلو كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى المحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى المحال ففي القسمين الاولين يظهر الترجيح  
بقوة في المعاني ان من لا يلقى التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح  
الاخر لمبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا وتبته فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بامتنان من  
تس مال الاخر بعد ذلك كاشبا ومعنى ملكه لا يحل الغنح بما يحدث من اجتهدا اخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها  
لا على حال ذات اخرى ويتضح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا ويا ان لا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر متبته على  
مس ان الترجيح بالذات والمحال قد يقينان في شئ واحد كما في مسألة التهيئة رجحا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم راجح  
الخصم ايضا واقطبا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان المحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره  
له حكم عدمه في حق نفسه لم يقامة بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه ودون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من  
كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا بانتها الذات لا يحل الاخر راجحا باعتبار المحال لانه يعينه نسبا  
وابطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بنسبه والتبع لنسبه لا يصلح بطلان لما هو اصل نفسه وناسخا له وقديره ما يلي ان تتبع الشئ لا يصلح بطلان  
لذلك الشئ ولكن يصلح بطلان الشئ اخره كما هو مثل الاول قوله وعلى هذا لا يلزم ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالمحال  
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ان يكون غنمية قبل ان تصان النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالغرنية فاذا وجدت  
الغرنية في البعض دون البعض تعارض اي البعض الذي وجبت الغرنية فيه والبعض لم يوجب فيه او تعارض وجود الغرنية في البعض  
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تجزى عنه  
فسادا رجحا بالكثرة اي رجحا البعض الذي وجبت الغرنية فيه او وجود الغرنية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما  
بالصحة ورجح الشافعية ملة البعض الذي لم يوجب فيه الغرنية فحكم الفساد اقلها في باب السادة فانه اذا اجتمع فيها جهة واحدة

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجحنا اولى لان الكثرة من ايجاب الوجود لانها تحصل بانقسام الاديان وهي معنى راجع  
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الاستدلال  
كروا دجرا كثيرة في الترجيح الصحيحة والفساد بحيث لا تكاد تقبض الا ان الشيخ اتمت في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لا  
تجبه المبينة على المعاني المتبادلة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغيره الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح  
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحتراز التطويل ذهوني مقام الاختصار واقما حاله ما ذكره الامت في لفظهم  
وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فحصل قوله نعم جلايته ثبت بالبحر التي مذكرا سابقا على باب القياس من الكتاب وانتهى والاصل شيان الاحكام المشروعة مثل محل دهره  
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل السابك لعل والشرط وانما قيد بقوله  
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس من ظاهر الحكم لا من حيث  
وانما يصح التعليل للقياس اى لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم ثابت  
بشرط بوصف معلوم ولما تحقق ذلك لا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا بما اى تلك الجملة لعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون  
الحما تها بواسطة امر فتبادلية الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانته وشرطه والوسيلة تقرب بالى لغيره ولما قيل  
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على  
المقاصد لا نقول كون القياس صلا من اصول الشرع ومجته من محجوب واجب واصله بالبحر المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير  
بيان ذلك كجمله اسما تها به قوله تعالى حق الله تعالى فالصحة وحقوق العباد فالصحة بالنسبة للتمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول  
الفقه الموجود من كل وجه الذى لا يربى في وجوده ومنه الصحيح لمعين حق اى وجوده باثبه وهذا الدين حق اى موجوده بصورة وعلى لفظ  
حق في ذمته فلان اى شئ مبرح ومن كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد ومنه سبحانه  
تعليلها كذا فيتمتع احد من الجبابرة كمرته البيت الذى يتصلح به مصلحة العالم اتخاذه قبله فمصلحته ومثابة لا اعتد راجعهم وكمرته الزنا  
لا يتعلق بها من عموم المتع في سلامت الاشياء وصيانة العرض ارتفاع اسيف بين اشياء بسيف التنازع بين الزنا وانما يسا ليه  
تعطيا لانه تعالى فيما ان نفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بحجة التعليل لان لكل سواء  
في ذلك بل الاضافة لشرع اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان يتنفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كمرته  
مال لغيره فانه من العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك لا يباح بال لغيره با بامة المالك ولا يباح الزنا با بامة المرأة ولا با بامة الهما قوله كذا القذف  
وما اجتما فيه وحق العبد في مال ماله القذف فاشتمل على كفيين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقدوف ودليل على ان فيه  
حق العبد وشرعه صان اذ دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالب عندنا حتى لا يجزى  
الارث ولا يتقطر بعفو المقدوف الا فى رعاية بشرى الوليد من ابي يوسف رحمه الله فيمى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذفنا  
في كلمة واحدة وفى كلمات متفرقة لا يقام عليها لاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله حق العبد فيه فالب فيمى فيه العفو الارث ولا يجزى  
فيه التداخل حتى بان سبب لوجوب التنازل من مرضه ومرضه وكذا المقصود ونفع عار الزنا عن المقدوف وذلك حقه وان كان



الجنانية على العبد منقذة تعود اليه علم انه قد كلفه كماله كذا الحكم يدل عليه فان نصرة العبد شرط في نفس الحمد فانه يدعى ان له عليه عدا القذات لما يدعى ان له عليه خصا من لا يلزم عليه الرقة لان الشرط هناك المحذور في المال دليل لمرضى لو خاصم في الحمد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرق فيه بعد الاقرار ولا يطل بالتقادم ويقام على المتاسن بالاتفاق وانما يؤخذ المتاسن بما هو من حقوق العباد والا ان المقذوف لا يمكن من الاستثناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء والقصاص لان الضرر يحتاج شدة ومنفعة ومن الرق ان يزيد على الحد المشرع من حيث اعتباره لقرض غصبه فهو في الامانة للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحدوده من الرقة ولا يجري فيها لزيادة والقصاص نفوذ فيه ونحن نثبت ان السبب بالحكم اما السببان من القذات فيجب بالقذات بالزنا فانه لما قذف محضنا فقد اتفق به تهمة الزنا فوجب الحمد على القاذف ليكون موجبا اجراما لا قد كلف عليه ليزول استيعاب من المقذوف فذلك التهمة حتى لو كان المقذوف بمجرى التهمة لم يسجد القاذف ولما وجب تعفيه اثر الزنا فالعبد يتكلم في كان احملوا اوجب عليه خالصا وجبا ان نكس على الطهارة بوجوبه لا يحجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك بهانه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق والمقذوف حق فثبت للعبد ضرب من هذه الطهارة والوجه الاول في وجوبه في الحق عند الله والوجه الثاني في وجوب الحق عند الله والمعد بقلنا معظم الحق فيه لمعروبل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس فيها لمعظم الحق وهو حق الاستيفاء والعبد في حق السبب يحجب له ذلك فصلا معظم الحق فيه له واما الحكم فنحو ان حرمة القذف لا يسقط جبايات العبد من الكفر والكباير كما لا يسقط حرمة الزنا بالمائة التي ثبتت حقها تعالى بكفرها وجبايتها ولو كان كمنع حق للعبد يسقط بكفره الذي يسقط بجزءه ومثيرة وكذا تنفعه الرق من اكله الدلائل على ما قلنا لان يجب على العبد ان لا يفتي بالرق كالكافر المال وانما ينقص ما يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التسفيف والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الامانة وهو اتملة تامين ثابا في استيفاء من هذا الزنا اما ان كان للعبد فاستيفاءه اليه لا يستعبر قومه التعاوت فان الزوج ان يبرز وجهه لما كان فكذلك حاله ولا ينفذ الى قومه التفاروت من هذا الوجه وبذلك ان العبد الفدية كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجاني ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجاني يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر له كما يمنع اجمالا ومنه مع انه لا يمنع صاحب الحق يتوهم الزيادة عن تهنيؤه حقيقة كونه السيرة في القصاص ما استدرك من الجاني يدل على ان العبد فيه حق وان من سلك ذلك وادعى ان عظم الحق عند الله وانبتناه بدليله فما كان للعبد فيه حق معصيته والكان عظم الله تعالى شرط الدعوى في حق الله لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يثبت على شتر الطهارة ان الدعوى لا تنافي في الحمد كما في الرقة او بعد اثبت بالاقرار ائله فيه الرجوع ايضا لان انهم مصدق له بالاقرار فلا يلزم في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بكذب ظاهر فثبت فيه شبهه الصدق والحديث على الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يثبت الا انكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبت بذاتنا لا يجري في الارث لانه خلافه وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالافعال العبد انما يملك استقاطا بتحقيق حاله او ما غلب فيه حقه فاما جرح العبد كما فلا يملك العبد استقاط وان كان له فيه حق كالدية فانما لا يسقط الرجوع لما فيها من احسن الله تعالى كذا في الاسرار والميسر قوله كماله كذا في حق الله تعالى في ثمانية انواع القصاص مثل على تحقيق لما ذكرنا ان النفس جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستيفاء كما ان للعبد من الاستمالة بقايتها كانت العقوبة الواجبة بسبب تهمة على تحقيقه وان كان حق العبد ما جبا بخلاف والدليل على ان فيه حق الله انه لا يسقط بالشيء كالحمد ودفع العتة وانه يجب مننا ما فعل في الاصل لئلا يمل حق في حق الجاهل بالواحد ولو كان ضمان لمل من كونه كالدية لا يملكون به واجزية الانعزال بحسب حق الله عز وجل ولكن لما كان جرحه بطريق المائنة التي تنبئ عن معنى الجرح بقدر الامكان وفيه معنى لما جبا به

بن هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشيء من قوله تعالى ولكم في القصص حيوية فحق قوله كما اشارة الى ما هو حق العبد وفي اسم القصص اشارة الى  
 من الملائكة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل ولكن انظر ايضا اشارة الى الواسطة وجريان الارث فيه وسعة الاعتقاد عن عمنه بالمال بطريق الصلح وسعة العفو  
 بالاجماع يدل على سريان حق العفو لغيره خاصة كالايان والصلاة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنج وهي على مراتب  
 فلا يان سهل وسائر العبادات فروعها ولا صحتها لما بعده اصلها وهو مباح بدونهما ثم العلم بالعلمة اصل هذه الفروع وعاد الدين ولهذا لم يخل منها  
 شريعة من شرائع الرسلين شرعت شكر النعمة الهدى لئلا تشغل ظاهر الانسان بالعلمة كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبد اشكركم  
 الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة لما واسطة ثم بعد الزكاة لتعلقها بتمت المال التي دون نفسه  
 النفس بعد الصوم لانه شرع ربافته وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في  
 النعمة لان كونها اماراة بالسوء صفة قبح فيها واجبة الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البال لانه لا يختص  
 يتصل معنيتها واوليات شرعية وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا جهاد الاوطان وجانب الاكل والاداء والقطع عنه مواد الشهوات  
 في البوارى من ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الواسطة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون ولبعد هذا الوجه هذه الجملة  
 الجهاد لانه فروع الكفاية واليقدم من فروع الايمان وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود  
 بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروع الكفاية ثم الكفر جناية فاعلمت بالكا فرائضة باختياره وكان احرارا مضافه  
 والجهاد الذي شرع له نفسه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا بعده  
 فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومنهنا وادلتها فمن الزواجر لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة  
 الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصود قوله وعقوبات كالملة اى عقوبة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد  
 السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فالتعقبي كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابه فحاشا لله تعالى  
 على الخلو لان حرمة حق على الخلو من قال عليه السلام لكل ملك جنى وحى الله ماله ومن البر وانها انما سميت عقوبة لانها استلوا  
 للذنوب من عقوبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاهرة وتسيبها اجزية وذلك مثل حرمان اليراث باقتل قرقامين ما هو كامل وقاصر بالجزاء  
 فقط ليطبق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كملته قوله تعالى فلا تعلم نفس الاخرى اسم  
 من قرأ امين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميتها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان  
 اليراث باقتل فعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بخلاف معنى العزم معنى العقوبة ولان  
 ما يجب لعن الله تعالى بالتعمد يوجب لمن وقع عليه التعمدى لا يبرأ وليس في حرمان الارث نفع عالما الى القاتل المتعمد عليه فثبت انه  
 وجب جزاء الله تعالى لاجرا من ارتكاب ما حرمه كالحمد ودلان الما لا يجب لعن الله تعالى بغير الله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيها انه  
 عقوبة بالية لا تتصل بسببه لم يظهر منه بخلاف الحمد وكذا لا يفيقه نقصان في ماله بل ينتفع بثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة  
 قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت باقتل الخطا فانه في الجناية قاصرة بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا  
 في العقوبة لما ثبت بمثل بناء الجناية كالتقصص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكامة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق العبي  
 حتى توفى مورثه عما اخطا لا يحرم من اليراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصر كان او كاملا لم يستدعي مقرر

لا حاجة ولا محطية بتباطب الخطاب والاختلاف في حق الصنف لا يوصف فعله بالخطأ ولا بالتقصير أصلاً فلو لم يكن تعلق الجزاء بخلات الخاطي إذا كان عاقلاً  
بالفعل لانه خاطب اذا خطا جائز المواجهة لانه لا يقع الا من تقصيره منه وكان الخطاب مستوجبا عليه في التثبت فيه كما انجبته الشريعة في قوله تعالى  
ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا او اخطانا فيقرنا ان تعلق بالجزاء الفاصلة وهو الحرمان التقصير في التثبت كانت تعلق بالكفارة ولا تعلق بها الجزاء  
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما الصبي فبناصنا الخطأ أصلاً بالتقصير الا انه فلا يوصف فعله بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في  
حقه العقوبة الكاملة الا في قاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة  
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ التنبه ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها  
قاصرة بعد التشميم فكل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العباد والعتوبة  
وهي الكفارات فيهما معنى العباد لا ينبغي بطريق الفتوى ويؤمر من حايه بالاداء بنفسه من غير ان يبتغي في منه جبراً كالعبادات  
والشعائر لم يفرض الى الكفارة اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مغموسة الى الامنة فيه فينتوي بطريق الجبر وكان في اداها  
معنى العباد مع انها تبادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعناق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجرة على افعال  
توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم يجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد  
من البديهيها معنى الخطأ في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهاداً على ارتكاب الخطأ  
الذي يستحق المأثم بوجه العباد فيها غالبية عن تاديل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطأ  
الى الاصطيا والتمصصة واصابت الى خلق الراس لا ذبح به من راسه جاد لهما الاضطيا والحق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة  
فيها غالبية لا تتنوع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العباد ان لم يتنوع الوجوه وكذا  
المعذورين فجهة العقوبة يمين ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك بوضعه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في  
الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان حمران الكافر وترك التكلم معاً حرس فاذا اسلم هذا الكافر وتحكم حث  
و هو في الحنث غير حان الفدا لان حمران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فخرقنا ان جهة العباد فيها راجحة ما خلا فيها  
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطأ والاباحة لتقصدة الا فطر بما يصلح لغذاء وهو جنات محضه  
لكن الصوم لما لم يكن مسلماً تاماً الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصود الجناتية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة  
كأنه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة وتبرج معنى العقوبة فيها تحقيقاً لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح  
والدليل عليه انها تنقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحت كالحرد فان من جامع على ان لا يجوز له ان يطلع او على من ان الشمس  
تغربت وتقدمين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما تعلق  
بالشبهة عرفنا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاية وصدقة الفطر  
المؤنة الثقل فقوله من امنت القوم امارتهم اذا حلت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما انت له انا اذا لم تستعد  
وقيل انها من منت الزجل اموتة والهزة فيها كمن ادا ووقيل هي مؤنة من الاون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان  
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والعصا وحي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان شیتنی الشرع صدقہ وكونه طهره للعبياء عن العفو والرفق واعتبار منته النعمانين بحب عليه كما في الزكوة واشترط البيت في اداءه حتى لا يتاذى بدون النية بحال وعدم صحة اداءه من غير المالك حتى لو ادى الكاتب صدقة الفطر عن نفسه لايكون كالزكوة ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا لان على ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او وامن متولون الا ان معنى العبادة لما كان راجعا لما ذكرنا من العائلي فلما هذا الواجب بعبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط الحال الا عليه كما تشترط للعبادات النماصة حتى وجب على العبي والمجنون الغنيين في مالها كالنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رضيهما وان عندهما يجب صدقة الفطر في مال العبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهم يتولى اداء ذلك عن مالها الاب او وصى الاب او المجد وذا لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى المجد بعد المجد او وصى انبيه القاضى لها وعلى قول محمد وزفرهما الشد لا يجب صدقة الفطر عليها في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب ماله ولو كانا يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولا نهى عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلذلك يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعليه يتبنى الوجوب واستحسن ابو حنيفة والاشعري فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا الزكوة وباعتبار المونة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والياسمين في الاسرار وكلام محمد وزفرهما الشد اوضح قوله ومونة معنى القسمة وهى العشرة سبب العشر الارض النامية تحقيقه الخارج فبا اعتبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سبقين وباعتبار تعلقه بالارض هو مخرج كتعلق الزكوة اوباعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شيها بالزكوة الا ان الارض اصل والناس وصف تابع وكذا اصل شرط الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يمتد على الكافر اى لا يؤثم على ارض الكافر الشرع ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه وجاز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك له مائة ارضاء عشرة تنفق عشرة كما كانت عنده لان العشر يجب بمونة الارض كالحراج فيكون الكافر ابلاله لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشر للمؤمن من قرينة وثوابا تبعا لمعنى المونة كما في نفقة لايوين والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لما يمكن الايجاب على الكافر بلا تعيين قرينة في اداها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يوجد لان الكافر مانع من اداءه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع الحراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرة فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشرة باسلام المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ما خذ من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هى تغلب وما يبره الزم على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النوا معنى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكوة التى هى عبادة والكافر ليس من اهل العلم بحسب بحيث يعرف له الفقراء فان قال لا تصرف له المقاتلة فهو اذا حق اخر تبديل لما استعمله لان الشرع اعترف بوصف العبادة فاذا اسلمه عنه هذا المعنى لم يبق عشرة الا ان الشرع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب حق آخر كان الخارج هو اولى من البقية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان یؤخذ منه مؤنة مایة بما تروا بکفنة دابة وما یجب صرفه الى المقامات من الجالات عند الحاجة ولان الاسلام لاینا فی ما یؤفقوه من کل عوج کالرجم والقصاص فلما ینا فی المؤنة التي فیها معنی العقوبة بالطریق الاولی وعن محمد واثان فی الشرع البات علی الکافر بملکة الارض العشرة فی ردایه السیر الکبیر یوضع موضع العقوبة لان حق الفقیر ان یعلق به فیکتلف حق المقامات بالاراضی الخراجیة وروی ابن سماعه یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقیر ما صار الشدق فی طریق العبادة وما لکافر لا یصلغ لذلك فیوضع الخراج کالمال الذی یمشی فیها من اهل الذمة قوله وطوبی لمن سنی العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة کالمشهد لان الشدق فی حکم بقائه العالم للامین الموعود بسبب بقائه هو الارض لان القوة ینسج منها فوجب المشدق والخراج عسارة لها کما وجب علی المملک مؤنة جلیهم وودوا بهم وخماره ودرهم وعماراة الارض وبقائه بالجنس المسلمین لانهم یذبون من الدار ویصوفونها من الاحبار فوجب ذلک الخراج للمقامات کفایه لیس یمکنوا من اقامته النصفه والعشر المتأخیرین کفایه لبهم لانهم هم من حرم الاسلام معنی کما قال علیه السلام یوم یدر تتصرون بضعناکم وکان الصرغ الیهم حرقا فی الارض واتفاقا علیها فهذا ومنه الموت فیها ثم اشرع جعل فی العشر معنی العبادة کما یؤکد لیس فی الخراج معنی العقوبة لانه لکافرین وذلك لانه متعلق بالارض بعینه لکن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة حارة الدنيا والاعراض من الجسد ودها من ضیة الکفار وعادتهم وقد ذمهم الشدق فی ذلک وقوله عزاسمه واثاروا الارض وحمروها اکثر لها عروبا فیصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج علی الاراضی فذلک متضمنه معنی العقوبة لوضع الجبنة علی الرئوس والیسر اشارة النبی علیه السلام بقوا اذا تبایعتم بالین واتبعتهم اذا تاب البقاء للتم ولطمه علیکم حدکم ومنه قوله حین رهی الہ الزراعة عتبه دار قومهم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وکان الخراج باقبار نقادة باصل الارض مؤنة وباقبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والکمن من الزراعة وصف فیها فؤنة ینها معنی العقوبة ولذلك ای ولان الخراج متضمن معنی العقوبة والذل لا یتبدا الخراج علی المسلم حتی لو اسلم اهل بلدة طوعا او تمسک الاراضی بین المسلمین لم یلزم وضع الخراج علی ارضهم وکان البقاء علیه ای لایا الخراج علی المسلم حتی لو اشتترى مسلم من کافر ارض خراج او اسلم اکافر وله ارض خراج یؤخذ منه الخراج لاولی للمشهد لان الخراج کما ترو د بین المؤنة والعقوبة لم یکن ایجابہ علی اسلم ابتداء بمعنی المؤنة بمعناه معنی العقوبة لایا ولا یسقط بعد الوجوب ایضا فانه لو سقط لسط باقتبار معنی العقوبة وقد عارضه معنی المؤنة وانه یجب الیقظ لا یسقط بالشک ولان الاسلام لاینا فی العقوبة من کل وجب بل ینا فیها من حیث انه سبب البسنة والکرامتہ کما قال الشدق فی الشدق العنة وکر سوله ولا یسقط ولا یصلح سببا للذل والخصوان الذی هو عقوبة ولا ینا فیها من حیث انه شرع فی حق المسلم ما هو عقوبة محضه کالمحدود والقصاص واذا کان کذلک قلنا لا یتبدا الخراج علی اسلم علیا بالوجه الاول ویجوز ان یتبقی علیه معسلا بالوجه الشانی اذا البقاء اسلم من الالباب

من الانبعاث فاما الكفر فينا في القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انساننا  
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب ميت باقيا به على العبد اداؤه بطريق الطاعة  
 او بغيره مثل لصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو نفس انساننا والمعادن انفسه ما يخذله المسلمون  
 من اموال الكفار بالاستيلاء والمسلمين اسمها خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي بلان الناس يقيمون به العيش  
 والاشياء من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الاصل حتى عدن فيها اى ثبت كذا  
 في المغرب فانه اى نفس حق وجب اى ثبت الله تعالى يحكم الوثنية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حق لانه اغراض دينه واعلاد حقه فصار  
 المصايب بل كذا اى صار المصايب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى امين بين  
 ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص بجهاد لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع  
 المصايب حق على خاص كذا جلي جلاله واجب اثبت اربعة خمس المصايب للغانين منه اى بطريق البتة عليهم من الله عز وجل  
 من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانين جزاء جملا في الدنيا فضلا  
 ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا اشتباكه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى  
 من ساءم في كتابه وتوكله سلطان اغذيه ومنتهمه بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان المصايب بالجهاد  
 حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزوا تصرف الخمس النسيئة الى من استحق اربعة اخماسها من الغنائم والى  
 بابهم واولادهم وكذا جاز تصرف خمس لمعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصنعة  
 فان صرفنا لا يجوز الى من ادارها وان اشترى حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حوله ان يحول فانتقم قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له  
 ان يشتريها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا لو زعمته كفارة وهو فقير فلنك من الطعام مقدرا ما يؤدى به الكفارة مثلا  
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتار هو المقصود ولا يحصل  
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهننا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى  
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جزوا اى ولان هذا  
 ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اى هذا المال على ما تصديق الذي بينا ان حق  
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف الا واما ما لا مال انما يصير وسخا لصيرورته الله ملايا  
 الواجب وحل لا تعال الاثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خبيثا كالما المستعمل في البدن يعصم خبيثا طبعيا تعال  
 الا واصلح اليه او شرعيا تعال الحديث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة  
 فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى حقوقنا لاهته بهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل  
 ائتمان او المنصوب وملك ابيح والتمس وملك اطلاق والنكاح واثابها قوله واثابها السبب اي من التميم الذرية  
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على انحصارها ان ما يتعلق بالاحكام امان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر  
 او لا يكون الاول هو العلة والثاني امان ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني امان ان يكون حلالا على وجوده الكبير

اول الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجهان للسبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود  
بمنتهى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى وابتغوا من كل شئ سببا الى طريق موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل  
اليه بغيره وسببا لانه يتوصل اليه بالمراد وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان  
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانه لا يستلزم طريقا الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف  
اليه وجوب من العلامة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يتصل فيه معنى للعلل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه هو سببه وبغيره واسطة من سبب  
الذي له شبهة العلة ومن سبب الذي فيه شبهة العلة فاما كان كلاهما طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن  
لا يتصل عن معنى العلة وكما تعرفت وقديم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لا يتصل فيه معنى اي من سبب الحكم علة لا تضاف  
اي علة غير متناهية الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام ومما لا يخفى عليه فلهذا يكون تسمية  
الوجه في التتمية بالنسبة والنسب وسائر اركاننا فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة  
عبارة عما يتوصل اليه المقصود ما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل منظر ظاهر منضبط دال على دليل لا يسمي  
على كونه معناه حكم شرعي وفائدته نصيب سببا معناه الحكم سهوله وقول المصنفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع  
الوجه هذا من تعظيم اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فلهذا التفسير يكون سببا ساما مامتنا ولا لكل ما يدل على الحكم بوجه  
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب حقيقة يشتمل دلالة السارق اضافة المصدر الى المقصود  
بما اي وشمل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسرقه او على نفسه ليعمل لم يفسد الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في  
طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينهما وبين حصول التقدير ما هو علة غير متناهية الى السبب بل الفعل الذي يباشره المدلول ايضا  
فلا يلزم اضافة الى السبب ما يلزم عليه لانه المحرم انسانا على صيد وقيل المدلول باو حيث يحجب الضمان على الدلالة مع ان الدلالة  
سبب محض لتعمل فعل فاعلم ان تباينها وبين الحكم لاننا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في زالة من الصيد مباشرة جنائية اذا لاس نزول  
بها ان الصيد فانه امن بجده عن الناس او يريه عن امنهم كانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازا بالزالة الامن  
عنه بالدلالة فيقتضون كالمومع اذا دل السارق على اللوبة فيظن لانه بان تبرك ما تكسر منه فقط ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سبغ انسان  
الى سلطان خال في حق اخر بغير حق حتى عزمه الا لا كان السامي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتعمل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في  
دلالة السارق لاننا نقول ذلك اختيارا لبعض شائعاتنا المتأخرين كنبلة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره الا  
ابو اليسر في اصول الفقه اذ سمي انسانا الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا بغير حق لبعض شائعاتنا فيقولون بان السامي فيقتضون  
ان لو ان كان السلطان معروفا بالنظر واخر من سمي به اليه فيقتضون السامي ان لم يكن معروفا به لا يقتضون ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف  
اصول اصحابنا فان السمي سبب محض للملك ال صاحب المال فان السلطان يعززه للتباعد والطبعا ولكن يرد على القاضى فيقتضون السامي  
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد ونحن نكل الراي الى القاضي حتى يترجم السعاة من اسمه قوله فان اقيمت اي العلة الى السبب  
لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف  
بسط الدابة من المال والتعسر حال القود والسوق فانه سبب لعلامة لانه طريق الوصول الى الكلف غير موضوع له وقد يتصل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقر وكل الدابة على الذاب كره ولهذا كان شيئا على طرفه طبع السابق والقادر فصار  
 معلوما معناها الى المكروه فيما يرجع الى بلل المحال فيما يرجع الى جزا مباشرة فلامتنع لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص من قال ان كذا في الاما  
 ابوزيد ايضا السبب علم العلة من كل وجه لان اسم علم الحكم للمنايات بالاولى صارت العلة الاخرى كما لا دوى من كل وجه مع علمها لان علم  
 انشائية مضاف اليها وهي مضافه الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لما يمكن قوله فاما المتيقن باسمه اسمي اليمين على اويل الخلف  
 سببا للكفارة مما زاد كذا اي وشمل اليمين تعليل الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات سببان يكون يعني سميت اليمين بانتهائهما  
 قبل ابحاث سببا للكفارة وسبب المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حائض او انت حائض في حرم وجود الشرط في اليمين بغيره سببا للمجرد وهو قوله طالق  
 او اجزته بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات سببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال دنى لان سببا كذا  
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذي لا تاثير فيه يكون كذا في التفسير في الحكم والكمالات  
 في السببية حقيقة او اليمين بغيره البراءة الغرض من مقابلة البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بانتهائهما او بغيره وذلك اي البراءة  
 الذي يعقد القبط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بانتهائهما ولا في اليمين بغيره لان اليمين من كنهت لانه منه و بدون  
 كنهت لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في المحال لكنه اسمي الخلف او المذكور هو اليمين  
 او المعلق بحيث ان كذا في اليمين اي بمعنى الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببا مجازا باعتبار كذا في كسبية الغيب فخر في  
 قوله تعالى ان لا ياتي احدكم من قبله من بابه من بيته من امره الا من استأذن من قبله او من خلفه من باب اخر او من فوقه من سقفه او من تحت  
 بعض الاقوال ويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير عند الله جل جلاله  
 في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في المحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة من حيث انهما لم يكونا  
 بعد اليمين قبل كنهت لان ادنى وجود سبب وجوزا التعليل بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى بلل  
 عند التعليل والتاثير في جملته اي المذكور هو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند كنهت  
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في المحال لعلته بالشرط  
 تأخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انهما لم يكونا في الحكم عند وجود الشرط لا غير وان كان سببا في المحال معنى العلة لم يجز تعليل الطلاق و  
 القصاص بالملك لان سبب لا يقع في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بعللين لالطلاق والتاثير من جهة هذا الكلام  
 قد مر في ان هذه المسائل فيما تقدم قوله عندنا ان المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سببا مجازا وهو قوله انت حائض او انت حائض طالق  
 شبهة حقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث حكمه فلا يفرق بين العلة وبين ذلك في مسألة التفسير عند المعلق بالشرط قال من شبه  
 حقيقة بل هو مجاز في تعيين ذلك انما في مسألة التفسير بل سبب التعليل وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فاما  
 ثم طلقنا ثلثا والتفسير تفصيل من قولهم نأخذ من جزاى نقد سقذ واصلة انجيل كذا في السببية فعنده لا يحل التفسير التعليل لانه ليس للمعلق  
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا سببا وشبهه من محل يتعقد فيه كالسبب اسمي التعليل بالشرط ما تل بين المعلق وعمله فادب قطع السببية  
 بالكلية كالشخص اذا حال بين الرمح والمرمى اليه او المرمى له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل احتمال صيرورة سببا في الزمان انما  
 لا يوجب السببية في المحل بل كيفية احتمال حدوث التعلية وهو قائم الاحتمال يعود بالية بعد زواج آخر وهو في المحال ميم ومعلما



لذاته السامع فيجب: بقاءها ولا يسقط تميز الثلث وعندنا مطلق تميز الثلث التلخيص متى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجب له طلاق  
لا يقع منه لان اليقين شرع للبرهنة المقصود من شرعية اليقين سواء كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المعلوم عليه من الفعل  
او الترك فان المعلوم عليه قبل اعلف كان جازما الاقدام والترك فاذا قصد احوال ترجع احد الجانبين وتحقيقه كره اليقين  
هي عبارة عن القوة ليتحقق بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بغير ان يصير اليقين ونا بالجزء على معنى انه لو فات البرهنة  
الجزء لا محالة في اليقين بغير الصدق كما يلزم الكفارة في اليقين بالشك على تحقيق معنى اليقين من كل وجه والصدق انما هو البرهنة  
بالجزء او يثبت في اليقين بغير الصدق كما يلزم الكفارة في اليقين بالشك على تحقيق معنى اليقين من كل وجه والصدق انما هو البرهنة  
صار على الذي ضمن البرهنة وهو التلخيص شبهة كونه اجبا بالبرهنة او في احوال فصار كان قوله انت طالق ان قلت كذا لا يجاب بالطلاق  
في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا هذا المبدأ شبهة احتمية وقوله فيكون المنصب حال قيام اليقين شبهة كجواب القيمة والاطلاق  
ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البرهنة والطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل فوات  
البرهنة المنصب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزم القيمة عند فوات المنصب لانما يكون المنصب حال قيام اليقين المقصود في  
يد انما نسب شبهة كجواب القيمة مستخرج الا برأى من القيمة والذين والكفالة بها قيام اليقين حتى وجب على الفضل واليهين حال  
بقائها وفي القيمة حالها كما ولو لم يكن لما ثبتت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل النصب وتحقيق ما ذكرنا ان البرهنة  
لغيره وهو الامتناع من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا العينة اذ ليس الى العباد كجواب بالليس بواجب شرعا  
لانه نصب شرعية وهو ينزع الى الشك والما ثبت لغيره ثبوت في برهنة وجب كذا بتاسر وجودا ومن حيث انه غير واجب عليه كان  
معدوما في نفسه فثبت له عرضية عدمه واجزاء يلزم عند فوات البرهنة فثبت له عرضية عدمه ثبت بقدرها الوجوه والبرهنة فثبت  
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين  
في شرط التقوم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبرهنة عدمه من الوجوه الذي قلتم فلان سلمنا انه ثبت للبرهنة عدمه من الوجوه ولا نهى  
الجزء وتعلق بفوات البرهنة الثبوت الا بعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفارة في التمسك لانه عدم البرهنة اصلها المانع المنفعة وعرضية  
العدم للبرهنة اثبتت من الاصل لان كون البرهنة واجبا يمينه يقتضي ان يكون عرضية عدمه من الاصل الا انه ثبت له عرضية عدمه  
بعد الوجوه واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجوه للبرهنة العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التلخيص  
قد ثبت اجزاء عدم البرهنة الاصل كما ثبتت عند فوات البرهنة الوجوب فانه لو قال ان قلت اسر كذا فامرات طالق وقد كان فعل  
يقع الطلاق واخر بصدقه من هذا القبيل لعرضية عدم البرهنة اى على اسر وجب كذا كجواب عرضية وجودها او بقدرها واذ كان  
كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السبب المعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكا على سببها والضمير راجع  
شبهة تذكره باعتبار ان الثابت غير مثبت على التذكير لا يقال شبهة وشبهة وعنه مثله يجوز التذكير والتأنيث اذ على ما مر  
قال الشيخ الامام لم يزل الاسلام لا يشبه السبب من محل متى فيه كما لا بد حقيقة السبب من المحل لان شبهة التلخيص لا يثبت في  
ذلك التلخيص فيه اذ لا يثبت مع سبب المدلول وقطنا يدل دليل على ثبوت شبهة من الانكاح في غير محل لا يرى ان شبهة  
الكلح لا يثبت في الرعايا لا اتفاق ولا في حق المحارم عند ما وان شبهة اليقين لا يثبت في حق المحارم والميلان لان حقيقة الكلح واليهين

و

لا يثبت فيها فاذا قامت الحمل تنجز الثلاث بطل الحمل التعلين لان التعلين ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود  
 الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بنوات الحمل لم يثبت التعلين لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة  
 الاثر في انه يبطل بطلان الحمل الشرط بان حمل الدار يستأنف قوله ان دخلت الدار فلذا لا يبطل بطلان الحمل اجزاء ايضا  
 وانما بشرط بقاء الملك بقاء التعلين كما شرط الحمل لان محمية الطلاق تثبت بمحمية النكاح ومحمية بقاء الملك ومحمية النكاح  
 ويفتقر الية بقاء الحمل لما يفتر الية بقاء الملك الية في الشرع قوله بطلان التعلين بالملك الى آخره مما  
 مما قاله في قوله الله عليه ان بقاء التعلين لا يحتاج الى بقاء الحمل بل ليل ان التعلين الثلاث بالملك في امراته حرمة على احوال  
 بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق ثلاثا فدامع اجماع التعلين بدون الحمل فلان يقع بدون  
 كان اولى لان البقاء سهل من الاجزاء فاجاب بان تعلين المطلقات الثلاث <sup>كذلك</sup> لان عدم الحمل لان ذلك الشرط  
 وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العمل لان ملك الطلاق يستند بالكل فكما ان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق  
 فكما ان له شبهة العلة وتعين حكم حقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعد ان حلت فانت حرة كان  
 باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلين فالتعلين بشبهة العلة تبطل  
 الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل حمل التعلين لان اشبهه لا يقيم احقيقة فصل ذلك اى كون هذا الشرط في حكم  
 العمل او التعلين بشرط هو في حكم العمل معارضه لهذه الشبهة اى انما لها من اثرات وهي شبهة وقوع اجزاء وثبوتية  
 للمعلق قبل تحقيق شرط وهي معنى قول السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومنه المعارضة ان حمل التعلين يوجب ثبوت شبهة وقوع  
 اجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضيه عدم ثبوتها فان ثبوتها بمعارضة واذا اتفق ثبوتها بمعارضة التعلين بالشرط الذي حكم العمل لم يشترط  
 قيام حمل الاجزاء بعد رد ال المعنى الموجب له بل يبقى التعلين مطلقا بمجرد العمل الشبهة ومحملة ذمة احوال لانه بين محنة ليثبت بقاءها  
 ووجه اخر انما استأنف شبهة ثبوت اجزاء في احوال تأكيد الكون اليه مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجزاء حاله  
 وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجا الى تأكيد التعلين بالتيقن فنجعل كانه واقع في احوال وفي تعلين الطلاق  
 بالنكاح لاحاجة الى هذا النزاع من التأكيد للتيقن بوجوه اجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون  
 اجزاء موقوفة في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا باننا اذا طلعنا بالطهارة والايلاء فقال ان دخلت الدار  
 فانت على كطهر اى او قال ان دخلت الدار فواحد لا تركب ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعلين حتى لو عادت  
 اليه بعد زوج آخر وجد الشرع في الطهارة والايلاء واجب عندنا لان الطهارة لا يبطل حل المحلية حتى اذا قامت الحمل  
 لا يبيح الطهارة لغوات محله باثره في منع الزوج من الوطء ال وقت الكفية فلما كان حكم المنع وبعد الطلاقات الثلاث  
 المنع باعتبار سرقة الحمل وان لم يبين ذلك الطريق فبقية الطهارة الا ان ابتداء الطهارة في غير الملك لا يفيق  
 وان كان المنع متصوفا الا عن الطهارة شبهة لمحلة بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقيق ذلك فلما الطلاق  
 فعلة في ابطال الحمل وقوع الملك بعد وقوع الثلاث فانت حمل امك فلا يبيح اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق  
 فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلاء ولا يسمي على

الحملات ایضا واستمر من مایه ایضا بان المرأة اذا رتدت والعیا ذابا بدوت ملق طلاقا بالشرع  
 فان الیمن لا یبطل وقد یبطل عل محلیه و بان الالة اذا استولدت حنة تعلق عتقا بموت اسید فاعتقا المولی  
 ثم ارتدت وسببت ومادت الی المولی اتحت العتق واجیب عن الاول بان المحلیه لا تبطل بالردة بل بان  
 امرأة اذا ارتدت حنة بانها من زوجها ثم اطلقها فی العدة وکلی طلاقا ولوارثها جميعا لا یبطل النکح وانما یقع الفسخ  
 لا یقطع العصمة بینهما ولما بقیت الحمله بقیت الیمن وعن الثالث بان العتق وعین دق بطل التعلیق بالموت و  
 بالملک ثانیاً لا یعود ذلک ولكن یتعلق بالموت عتق اخر بسبب حدیده وهو نسب المولده فی احوال کما استولدت  
 بنکاح فانها لا تصایم ولده فان کما صار ام ولده الا ان اقیام العقب فی احوال قوله دام العلة فنه فی  
 شریعه فکذا العلة فی اللغة عند البعض اسم لعارض یتغیر به وصف المحل بحول لا عن اختیار ولهذ استمر  
 علة فان المحل یتغیر لحوله من وصف العصمة والقوة الی الضعف والمرض وقیل ہے ماخوذة من العلل و ہے  
 اشدریه و ہے الموجب للحکم فی الشرع علة لان حکم یتکرر بتکرره وقیل ہے فی اللغة مستعمل فیما یوثر فی امر من الامور سواء  
 کان المؤثر منفعة او ذلماً وکذا و اثر فی الفعل و فی النکح یقال یجوز علة لخرج محرم و یجوز ان یمکن یجوز علة لا متعارف  
 لخرج محرم و ہے فی الشریعه عبارة عما یضاهی الیه وجوب حکم ای ثبوت ابتداء واحترز بقوله یضاهی الیه وجوب حکم من الشرع  
 فان الشرط یضاهی الیه وجوب حکم من حیث انه و حدیثه لا وجوبه و بقوله ابتداء من اسبب والعلامة و علة العلة فان المراد  
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلما واسطة و بهذه الاشیاء لا یتثبت حکم لما واسطة و یدخل فی هذا التعریف العلل الوصفیه الیه جعلها  
 الشارع عللاً کالبيع للملک والنکاح للحل والقفل لا لقصاص والادوات العبادات و اعلل المستنبطه بالاجتهاد کما لعل فی المؤثرة  
 فی الاقیسته فان حکم فی المنصوص علیه المضاف الی العلة بالنسبة الی الفرع کما مر بانه و عبارة الشیخ الی منصور رحمه الله  
 ان العلة ہے المعنی الذی اذا و حدیثه حکم به معه واحترز بقوله معه عن القول ببعض العتدریه ان العلة ہے  
 الامر الذی اذا و حدیثه حکم فقیته بلا فصل و فحوت حکم العلة بحدیثنا بطریق المعارضة لا بطریق التاخر و ذلک ای ما یضاهی  
 حکم الیه ابتداء مثل البيع الی المبیع المطلق للملک والنکاح للحل والقفل للقصاص والادوات العبادات و اعلل المستنبطه بالاجتهاد  
 کاللعان فی المؤثرة فی الاقیسته فان حکم فی المنصوص علیه مضاف الی العلة بالنسبة الی الفرع کما مر بانه و عبارة الشیخ الی منصور  
 رحمه الله ان العلة ہے المعنی فان هذه الاحکام تنبث بهذه العلل ابتداء من غیر واسطة و اعلم ان العلة اشدریه کقیته  
 تتم باوصاف ثلثة احدى ان یمکن علة اسما بان یمکن فی الشرع موضوعه لموجبها و یضاهی ذلک الموجب الیهما لما بواسطه  
 وثانیاً ان یمکن علة معنی بان یمکن مؤثره فی اثبات ذلک حکم و ثالثاً ان یمکن علة حکماً بان یتثبت حکم بوجوده  
 متعللاً بها من غیر تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة قتیقه و اذا لم یوجد فیها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازاً  
 و حقیقه قاصرة علی اختیار بعض المشایخ ثم انها تقسم بحسب اشکال هذه الاوصاف و عدم اشکالها الی سبعة اقسام فسمیة  
 عقلیه علة اسما و معنی و حکماً و فی نظائر کثرة و علة اسماً و معنی لا حکماً کالبيع بشرط احمراء و علة اسماً و حکماً لا معنی کالسفر  
 و علة معنی و حکماً لا اسماً کالوصف الاخر من علة ذات وصفین و علة معنی لا اسماً و حکماً کالوصف لادل منها و هو الالهی

في الكتاب ومنه شبهة العلل وعلته اسماء لا معنى ولا حكما كالانطلاق المعلق وعلته حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي دخل  
 على معارضة العلة مثل حظر البيع والعلة التي لها شبهة بالاسباب غير خاصة من هذه الاقسام لانها اما علة اسماء ومعنى كالاجابة  
 الامتناع او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يحيل قسما آخر  
 قسما له وليس من صفات العلة الحقيقية يقدر ما على الحكم بل لو اجب قسرا انها مع ذلك كالاستطاعة مع الفصل والاختلاف  
 في ان العلة عقلية كانت او شرعية تنفذ على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن  
 معلوما زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة النخاع والكمس تقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين  
 لزم بفار الا عراض او وجود المعلول بلا علة وكلامها فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على  
 معلومها وتأخر الحكم عنها فقدما وتأخر اذ ايننا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه  
 اشار الشيخ بقوله ذلك اية العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفصل وقوله هذا متعلق بقوله  
 الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل  
 في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض شائعيها مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة  
 والشرعية العقلية لم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكر شمس لائمة رحمه الله  
 وبذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال لبعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة  
 بلا فصل وهذا يدل على جواز اتانها في شرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة لما لم يوجد تامها لا يتصور ان يكون جوبا  
 حكمها لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز  
 تقديمها بزمان جاز تقديمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عراض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة  
 الفصل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة ادخلوا المسئلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها  
 في حكم احوالها ولا يمان الاتساع ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة شرطية  
 ولو لم يكن لها فساد شرعا لما تحقق فرضها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه  
 القول لما زمانه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلومها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة النخاع متعاززة  
 لحركة النخاع اذ لو لم يكن كذلك لزم تماثل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسيرورة اشخص منكم  
 والسواد علة لصيرورة الشيء امود وهو يوجب ان معا ولذا تارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية  
 متعاززة لحكمها لان الاصل تقا ان العقل والشرع على ان اصل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة  
 في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود  
 الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو ثبت كقصة حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم يحتاجون  
 الى الحكم وانما يثبت بها سبب لان ما وجد يتبع حتى يوجد ما يفسد وهو لا يقوون ان الشيخ يرد على الحكم فيبطل الحكم  
 لا على العقد ولكن سلبنا انما موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلهذا ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى

فسخ احکامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنفعة حتى يمكن فسخه فلم يثبت البعاء فيها وما موضع  
 الفزرة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اترأى الحكم يبيع من السنة لما نفع كما في البيع الموقوف  
 بان بارع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اى كان باعتراف الحكم عند  
 لما نفع علة اسماء ومعنى لا حكما لانفع مال الحكم وما حزه عنه ونحو انقسم الثاني من الاقسام المذكورة قوله ان البيع  
 المشرع ان يوجده من ايله في محله وقد وجد بهنا فكان علة كسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لا فائدة  
 الملك مشرعا ولنه والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انفع لا فائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك  
 للمشتري يثبت موقفا على اجاده المالك حتى لو اعتق المبيع تيقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقفا  
 لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولنه الوطى لا يبيع فباع مال غير بغير اذنه بحيث  
 كذا في اجابات الاسرار وكذا بشرط في البيع بشرط الخيار وفل على الحكم دون العلة وسيم البيع لما مر في اول  
 الكتاب فثبت البيع مطلقا غير متعلق بالشروط كالبيع وانما في من الخيار وكان علة اسماء لانه موصوفا لا فائدة الملك  
 ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند ذاك لما نفع الان الحكم الاصل وهو اثبات الملك البات تراخى لما مر وهو  
 من الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز البطل عليه بغير اذنه والتعليق بالشروط في البيع بشرط الخيار اذا  
 التعليق بالشروط معدوم قيل وجوه اشترط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البعيتين ان اصل الملك لما صار متعلقا  
 بالشروط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل اشترط فالا حقا الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع  
 لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق  
 بالشروط وتوقف الشيء لا لعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك كذا ذكر الام  
 شمس لانه رجمه الحد قوله ولا لا كونه اى كون كل واحد من البعيتين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او  
 الخيار اذا زال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او يفسد المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم  
 من الاصل حتى يتعقد المشتري بزمانه اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت لا يجاب اى يستند  
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا يثبت يعني لا يتوهم تراخ  
 الحكم عنه انه سبب لانه لان العلة قد تياخر حكما لما نفع فان شئ من معنى علة لوجوب الصوم في حق المسافر  
 والحكم متأخر الى ادراك مدة ايام ازداصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي رحمه الله  
 ان تيفر قال مائع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار وادعى من عليه بان قوله واذا اترأى الحكم لما نفع غير مستقيم على  
 اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيبا عنه باننا نذكر التخصيص على  
 معنى ان يكون العلة قائمة بصفة وتختلف الحكم عنها لما نفع وهذا وان وجدت العلة اسماء ومعنى لكنها ليست بعلة  
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقابل ان يقول لا يصح التخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا  
 تختلف عنها لما نفع لم يكن علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بحكمه لانه قوله

تقوله وكذا كل شيء مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عند الإجازة على ملك المنفعة واللاجرة اسم لانه دفع له وحكم  
 ايضا في البيع ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على المعلوم وبه المنافع التي توجد في مدة الاجارة ولم يرد  
 ليس على الملك فافهم ثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدله وهو الاجارة لاسمها في الثبوت كالشئ والشئ فثبتت اية  
 ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعلوم ليس بمحل للعقد كما انه محل للملك اما ان العين المنتفعة بها الربوة  
 في ملك العاقلة فثبتت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم الحاجة كما قيام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالكلية في العقد فثبتت  
 وقيام الذمة التي هي محل السلم في مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذا هي كونه علة اسمها ومنه صحيح تجبيل الاجارة قبل الوجوب  
 ونسح اشتراط التجبيل كما صح اداء الزكوة قبل السحول واداء الصوم من المسافر لوجوب العلة اذ معنى لكنه اسم عقد الاجارة ليس به  
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه  
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما في مقتد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو متى قول  
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تفتقر الملك في الاخرة على حاله استيفاء المنفعة  
 حقيقة او تقديره بتسليم العين ولا يثبت استندا الى وقت العقد لان اقامته العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ودون الحكم  
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالموعدة المضاف ثم تجبيل العام والطلاق المضاف الى شهر واذ  
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة بسبب القدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد وجوب  
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجب من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان شبهة  
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يمتنع فيها  
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب وانتمقر فيها نحن فيه على زمان  
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام  
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الاجارة في الحال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن  
 لا يثبت ملك الاجارة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين وانظر ايجابين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجارة  
 للمستاجر العيان حتى لو شرط في العقد التجبيل الاجارة ثبت الملك فيها للوجوب ايضا لان حق المستاجر سقط لقبول شرط التجبيل فلم يبق  
 المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما ذكرنا من المشتري الشئ الى البائع والخيار لمشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع  
 من ثبوت الملك وهو الخيار فان لم يثبت الملك مع المانع كما لم يكون اذا تجبيل الزكوة قبل السحول لا يقع  
 زكوة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين تمام كما المانع ههنا فحق المستاجر قد سقط فثبتت الملك في الاجارة قوله  
 وكذا كل شيء وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت  
 في المستقبل على اسم كونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى التاخير في ذلك الحكم لاحكامنا فله الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
 في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة او الى ذلك فثبت الحكم عند تحقق  
 تقتصر عليه استندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسمها معنى قبل محي الوقت صحيح تجبيل الاداء فيها اذ اتم الى الله على ان العقد

بل هو من جنس ما لا يصدق قبل صدق ما لا يصدق عن المنة عندنا خلافا لمرتكبها والركوة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول كاداء صدقة الفطر  
 قبل يوم الفطر وكذا ان اذ كان النذر بالصوم او بالصاوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن ايجته واني يوسف بن عمار لا يجوز وجود العلة اسما  
 ومعنى قوله وكذا اي قبل ما ذكرنا من عقد التجارة وكذا لك نصاب الزكوة والاسباب النصاب النصاب الزكوة الى اخره قال مالك  
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العاقل بل كونه ناسيا بالحول بمنزلة الوصف لغيره من علة ذات معين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما  
 لا يجوز تعجيل الكفارة قبل اخذها وتعميل الصلوة قبل الوقت وعندنا ان نفي النصاب قبل الحول علة تامته لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب  
 بل الحول اجل اثره المطالبين صاحب المال تسمية كالسفر في حق الصوم ولهذا صرح بالتعميل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح تعجيل  
 قبله كما لو تعجل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير متوقف على حلول الابل كما لو كان  
 اذا عمل الدين وكما لو اذا احصاه مع ذمها وكما لقيم اذا عمل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يستمر من الفقير ولا  
 من الامام عند ذلك النصاب بل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اسما  
 لاسباب الزكوة بشرعا ولهذا ايضا الزكوة اليه ومعنى يكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المواساة اسي الاحسان الى  
 الغير لقوله تعالى وحسنوا انفقوا او اتقوا في النصاب دون وجهه وهو النماء وفي الغرب ليقال ان السمة سبالي مواساة اسي حمله اسوة اقتدى به  
 وتقتدى به وبني وواسية لانه ضعيفة لكنه اسي النصاب جعل علة لبعثه لئلا لا يتولى عليه سلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم  
 النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح شأبه بالاسباب لوجوب احد سببها  
 ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بهما وشبه النصاب هو النماء فان النماء لا يقتضي وهو الدر والنسل بل من في الاسامة  
 وزيادته المال في التجارة والحكمي وهو حولان الحول لا يشترط بالانسان بل الحسن والدر والنسل في الحيوان يحصل ليوهمها في المرحى  
 وسفادها وزيادته المال في اموال التجارة تجعل كمنه و رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن بالخلق حكم  
 به وهو النماء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهه بالسبب فكانه اخترا من المرحى فتوى فانه علة للوجوب  
 يخرج الحكم وضيق في المواء و وصوله الى المرحى اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسا لئلا لا تحدث شبه لم يثبت له شبهة بالاسباب حتى الحكم  
 بل جعل حله للخرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهه بالمثل لان النماء الذي هو في حقيقة فضل على النماء  
 يوجب المواساة كاحصل النماء وثبت اسي نيردا وبه ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا  
 الوجه ثم لو كان الحكم من اختياره الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا  
 تراخي الى ما هو شبهه بالمثل كان له شبهة بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصالة النماء فقال ولما كان اسي الحكم  
 متراخيا الى وصف لا يستقل اسي الاستند بنفسه شبه اسي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل بنفسه غير متراخي  
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا شبه اسي شبه لئلا لا النصاب يحصل لئلا لا وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة  
 وشبه السبب من جهة لوقف الحكم على النماء الذي هو وجهه وتباعد لغيره شبه الذي يثبت له من جهة نفسه لا مصادرة على شبه الذي يثبت له من جهة  
 وصفه ومن حكمه اسي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يلزم وجوب الزكوة في اول الحول تطعا بضم الشان وتوكة تطعا بضم  
 في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول ليطرئ القطع وان وجد اصل العلة لنفوات الوصف عندنا وهو النماء اذا العلة الموصوفة بوجوب

لا ميل برون الوصف كالارض عليه بوجوب العشر والخروج للصفة التامة تحقيقا وتقدير اسن الممكن من الزراعة فاذا قامت هذا الوصف من الارض  
لم ينسب سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة فان العدة بركتها ووصفها مجردة قبل وجود الابادة والشرط  
الا ان من المالك والتعلق بالشرط من ان ثبوت الحكم فند زوال المانع ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يمكن المشتري البيع بزوال العدة  
التعدي والتفصل وبخلاف السافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى يقع من الواجب بلا شبهة لوجوب العدة  
مطلقة بصفته ولما شبهه النصاب للعلل كما ان اى النصاب يشبه لعل فيه املاكان وجوب الزكوة فاجتناب من الاصل في التقدير لان الوصف في ثبوت وهو لا  
يقدم بنفسه بل يفهم بالوصف استنادا الى اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بانتهج على ان يخلص ما لم يستكن يكون الوصف بهذا البقاء اذ ذلك  
الوليدين من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف عند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيخرج بتجديد الزكوة قبل تمام الحمل على خلاف ما  
مالك لوقوع الاداء البعد واصل العدة كنه اى العمل بصير زكوة بعد الحمل على خلاف اقاله الشافعي لعدم وصف العدة في الحال فاذا تم الحمل والنصاب  
كامل جاز المودى من الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحمل وان لم يكن كمالا كان المودى تقدر ما حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الا استند  
منه بحال لان الفقرة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان ادائه الى الامام كان له ان يستدبر منه اذا كان قائما في يده لان الرقعة اليه  
لا تزل ملكه من المدفوع فان قيل لوجوب الزكوة الى الفقير فادفعها قبل الحمل وارادوا العيا بالعد ثم حمل والنصاب كامل صار المودى من الزكوة  
كذاتي اتجسس ولو صار المودى زكوة بعد تمام الحمل بشرط ائنة المصروف عند تمام الحمل كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب جويلا وان  
بعد تمام الحمل كنه ثبت استناد الى اول النصب كنه كما بناه فيصير المودى زكوة عند تمام الحمل من حين الاداء لا يقتصر على تمام الحمل فيعتبر له  
المصرف عن الاداء والا عند تمام الحمل وكان مقتضاؤه وارادوا قبل الحمل ولما سواوا الحمل ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل لسيط  
بموت المدين ولصير الدين حالا ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء الحمل منها لست طالوا جيب لا يؤخذ من تركته وكذا المدين يملك  
الاستقاطا لاجادها يملك صاحب المال منها استقاطا لوجوبها ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب مرفوض الموت علمته لتغير الاحكام  
اى بالامكان التي تعلق بالمال من التعلق من الوارث به وجبر الميراث عن التبرع بالعلق به من الوارث من الهبة والعهدمة والحقابة  
والوصية ونحوها اسما لانه وضع في اشيع للتغيير من الاطلاق الى الجبر ومعنى لانه موثر في جبر من التصرف فيما هو من الوارث بعد الموت كما يشهد  
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي ادريس انك انك لان تبرع ورثتك فضا بخر من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه من التبرع فيما وراء  
الثبت بحق الوارث الا ان اى كنه حكم المرض وهو الجبر من التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه للعلل فاشبهه الاسباب  
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر اخر كتوقف وجوب الزكوة على التماسه او لما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الجبر بانا حتى  
لو وجب المريض جميع ماله وسلم الى الموهوب له يصير ملكا في الحال لان العدة لم يتم لم يوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العدة ونصف  
المرض يكون ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية تقوى المحسنة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض  
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة حسرت الى الموت فانه يعضاف الى الكل وكونه انا خيرا واذا استند الوصف الى اول المرض يستدبر بكم وهو الجبر  
فيصير كانه تصرف لاجد الجبر ولا ينفذ الابادة صاحب الحق واذا جاز من المرض كان تصرفه نافذا لان العدة لم تتم بعينها وبها اى المرض  
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت عادت به فان تراخى الامر التي يحدث بالمرض مفعول الى الموت  
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب ان الوصف فيه ليس بجاذب كما بناه قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره



شراء القريب علة للعتق سببية بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضاعفا الى الاول والى الواسطة  
الثانية حكم المتفتي مضاعف الى المتفتي الواسطة المتفتي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجوب الحكم بوصف هو تمام بالعلمه وكما ان الحكم هناك  
يضاف الى العلة دون العلة فمضاعفها الفيل يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى يحكم بها كضاف الى الاول كانت الاول  
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بالواسطة اخذت شيئا بالنسبة الى القريب علة للعتق بالواسطة الملك اذا اشترى القريب الملك والملك  
الى القريب لوجوب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذراعا من عتق عليه عتق الشئ مضاعفا الى الشئ او يكون الواسطة وهي الملك من جهة  
وكان شراء القريب مضاعفا حتى لو عتق من اشتراه او يامن الكفارة تبادى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار كليل الواسطة التي هي من جهة  
الارضى علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه ليس بحكم اسهم ومضاعف في الهواء ونفذه في المقصود بالرمى وذلك هو المؤثر في  
لوهوق الروح الحكم تراخي عن الرمي الى وجود هذه الواسطة حتى لم يحجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الواسطة لما كانت من جهة  
الارضى كان الرمي علة لاسباب كاشرة للعتق حتى وجب القصاص على الرمي ولم يصير هذه الواسطة كالمضاعف في وجوب القصاص قوله واذا علق الحكم  
بوصفين مؤثرين احسن از اعلم اذا توقف الحكم على صفتين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر  
هو العلة والاخر شرط كان اخرها وجود علة حكما لان الحكم لوجوب عتقه ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود وعند  
ومنه لانه مؤثر فيه لا سيما لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يلحق اسم العلة على احدهما بل يلحق الحقيقة وانما يضاف  
الحكم اليه دون الاول وان شارك الاول في ايجاب الحكم لانه يرجع على الاول لوجود الحكم عنده فمضاعف الحكم اليه لا يقل  
لما شارك في الايجاب بمعنى ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجع على الاول لوجود الحكم عندهم حكم الاول لقدرا لان العلة  
مارة بتقدمهما لصفة التراج وتامة مقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجع وصار الحكم مضاعفا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفية  
والفتح الاخير في السكر وروى احدي الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدا الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك  
غير انما اخذنا القرعة اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكره الاسلام في بعض مضاعفة وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى  
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل في غير الوصف الاخير كعلة العلة وكان حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة  
للكناح والملك المتفق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان الشئ صلة والقرابة مؤثر في ايجاب اهله والرتب وجب القطع  
الاسلام لا استدلال فوجب صيانة هذه القرابة عند التامر في انها صينت عين ادنى الرقين وهو الكناح اقتراض عن القطع فلان تصان من  
اعلاهما كان اولي وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلوة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يذرهما النفقة  
بقدر الملك والنفقة صلة والركوة توجب صلة للفقير بالملك وكذا العتق واذا اظهر التامر للمضاعف وعدم الحكم لفوات احدهما  
الجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير متمازجا وانما اذا كانت القرابة سلبية ثم وجد الملك كان العتق مضاعفا  
اليه حتى صار الشئ مقتضا وكان اشترى اعتا تا ويحوز ان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف عن العسرة  
لانه قد رتبته على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضاعفا اليها لجا وجوب الوصف الثاني لما كان اشترى اعتا تا ولما وقع عن الكفارة  
كما احتاج ام الوالد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب واشترى به  
ثم ادعى احدهما انه ابن خمد لم يشركه قيمة نصيبه لان القرابة اسلته هي اخر الوصفين وجود حصلت

لصحة نضاف المتفق اليه ويجعل المدعى مقفلاً بواسطة القرابة كما جعل المشتري مقفلاً بواسطة الملك قوله والاول اى  
 الموصف الاول شبه العطل حتى قلنا يكون مؤثراً في الحكم وكونه احدى ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وخبر الاسلام وذكر  
 التقاضي الامام ابو زيد وثمس الائمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بالنظام معنى اخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة  
 الربو اى من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لابد مقبلاً بتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وقد  
 انما ليس بمضاف اليه يكون سبباً محضاً ولما ليس بسبب اذ ليس بطريق موضوع لشرط الحكم بل قبله وهو شرطى انما يثبت الحكم من اركان العلة كما بناه فلم يكن  
 سبباً وليس لعله نفسه ايضا لغوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة كونه احدى ركني العلة او اركانها ولذا قلنا ان  
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربو او بها كجنس والقدر حتى لو اسلم قوماً في قومي لا يجوز لوجود جنس ولو اسلم شعيراً في حنطة  
 او حديد في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرزى على النسبة عرفاً زيادة  
 حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالتقدم فيثبت لانه لا يثبت بغيره لان حرمة النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع ثوباً من غيرها  
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيعير كيف شئت بعد ان يكون يد ابيد فيجز ان يثبت احداً الوصفين الذي له شبهة  
 العلة ولا يثبت بغيره بفضل لانه اقوى المحرمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ودونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت  
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار علة  
 تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين لبعض حرمة افضل ولم يثبت شيئاً منها به ولا يلزم عليه  
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا يثبت بهذه العلة كما ثبتت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوباً جيداً  
 ثوب ردى من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكماً الا ترى اننا ساقطة الاعتبار  
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد اى فاما الدينية والعينية فتاقتان ليعين العباد فلا بد من اعتبارهما  
 في باب الربو كالتفاوت بين القلية وعير القلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص  
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الانظار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جازى وموت المصر  
 قصر الصلوة ولو طاع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكماً وانما لم يثبت به رخصة الفطر  
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد وجب الاتمام والعارض اختيارى فلا يؤثر في اباحة الانظار بعد  
 بخلاف المرض وليس لعله معنى لان الرخصة تعلقت بالشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة  
 التي مبني على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة  
 انفي الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن بتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة قانم  
 الشرع السفر النصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ ايضا فالحكم الى علة العلة عند تعذر راحة  
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدبا ولما افضى تقريره الى اقامة الشيء مقام غيره شرعاً في بيانه وفقاً  
 وهو نوعان اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامته بسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض  
 فان السفر مقام المشقة على ما بناه وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفسه



في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق شبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في السحق لان  
 النقل من السقوط في البئر والمشى سبب محض لانه متعلق اليه وليس له دليل انه لو نام في موضع فخر مائة او نام على سقف قطع ماحوله او  
 كان على حصن فقطع لانه يحتمل الوقوع بدون المشى فلم يمتد سبب وليس له دليل ان الارض كانت مسكدة عن الوقوع فانقل  
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكدة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للنافع وايضا والشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
 انت طالق ان جعلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للنافع الذي فيه من السيلان وكان الشق  
 ازالة للنافع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للنافع وثقله علة اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى  
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل طبيعي ثابت يتحقق الله تعالى لا يمدى فيه ولا يصلح  
 للاضافة ضمان العمد وان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب المتقصر لتقطع بنية الحكم الى خيره والمشى مباح  
 بلا شبهة يعني ان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب ليدفع تعذرا اضافية الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا  
 ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة  
 اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي فيه بان تعدد المرد على البئر فوقع فيها ذلك فليسبب تلف اليه دون المحضر فصار كانه تلف نفسه  
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يتحقق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط  
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه بخلاف العلة  
 عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعلة من حيث تتعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني  
 فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب  
 الكفارة فلا لاسما متعلقان بالبشرية ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان تولد والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف  
 بالتعدي كما اذا حفر جراف في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى المحضر الذي  
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحضر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصير علة في هذه الصورة بواسطة النقل  
 فلما لا يصلح احتراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيه بل باعتبار ان وصفا  
 التعدي عن المحضر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان  
 ما دون المرد والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى المحضر حتى كان دمه بدار كما اذا كان المشى موصوفا  
 بالتعدي وانما يصلح احتراز عن المشى الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في المحضر ايضا ومع ذلك ليس  
 الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر ملك فهنا كل واحد من  
 والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون المحضر حتى كان دمه بدار ولم يجب على المحضر ضمان يصلح قوله المشى  
 مباح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى المحضر وجب الضمان على المحضر لم يكن قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف  
 بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لايملكها بغير اذن المالك فهو ضمان لما وقع  
 فيها لانه متعدي بالتحضر في ملك الغير كما هو متعدي بالتحضر في الطريق فاطلاق الرواية يدل على ان الضمان على المحضر سواء

كان المشي قد بدأ ولم يكن فعله نهائياً لم يكن قوله والشيء صباحاً احتراز عن شيء بل كان زيادة لقريباً وبينا لصلاحيته المشي على ذلك في  
 التذيب ولو جهر به إني ملك الغير لغيره من المالك أو وضع حجر أفلك بشيء للمالك الذي يجب الضمان على المحافر ولو دخل رجل فملك  
 فظن أن دخل لغيره من المالك فنفى وجوب الضمان على المحافر وجبان أحد ما يجب لتعديده بالحق والثاني لا يجب لأن الدخول متعديداً  
 بالدخول وإن دخل بأذن المالك فإن أعله المالك فلا ضمان على أحد وإن لم يعلم سبب الضمان على المحافر ففعله هذا محتمل أن يكون  
 قوله والمشى صباحاً الاحتراز عن الخلاف فإن لضمان عند ابته المشي متعديداً على المحافر لا اتفاق قوله فاما إذا كان العلة مصلحة  
 الحكم أي لاضافته الحكم إليها أو لإثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة إلى إثبات الخلاف وذلك لأن العلة أصل  
 في إثبات الأحكام وإضافتها إليها كالمصلحة في الإيجاب والإثبات فلا يجوز منع وجود حقيقة العلة وصلاحيها لاضافته الحكم  
 إليها إن أضيف إلى ما له شبهة العلة وهذا إذا اجتمع حكمه مع شرط ملك العلة كما إذا وقع نفسه في الإيجاب للضمان على  
 المحافر لصلاحيته العلة لاضافته التلف إليها فاما إذا اجتمع شرطه مع علة أخرى فالحكم لضاف إليها كمن فجع أنسا فوقع  
 في بئر جفرنا غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليها لأن المحفر شرطه علة أخرى وهي القتل ودون علة الجرح كذا في  
 بعض الشرح قوله ولهذا في ما ذكرنا أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند صلاح العلة فلما في شهود الشرط واليمين إذا جرحوا  
 بأن شهدوا في المرأة قبل الدخول بها تطبيق الزوج طلاقاً بدخول الدار وشهدوا بالعبد بتطبيق المولى فقه بشرط ثم شهد  
 آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر وبالجملة إن الضمان أي ضمان أداء  
 الزوج إلى المرأة وهو نصف المهر وضمن العبد على شهود اليمين أي لتطبيق خاصة لأنهم شهود العلة فانهم أثبتوا قول  
 الزوج لنت طالق وقولي المولى أنت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق أو التعليق إليه فلم يجرى إضافة إلى الشرط فلم يضمن  
 شهود الشرط شيئاً وسمى شهود التعليق وشهود العلة وإن لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط أما باعتبار أن المعلق  
 يعرض أن يصير علة فكان هذا التسمية الشيء بما يؤول أو باعتبار أن الفرعيتين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهما قد ثبت للمعلق  
 اتعالم بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميته لشهود العلة وانما وجب الضمان فيما إذا شهد شاهدان  
 بأنه تزوج هذه المرأة بالف وزعم وشهد آخرون أنه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وإن كان شهادتي شرط  
 والعلة في الإيجاب المهر والنكاح لأن شهادتي الدخول أبرأ شهود النكاح عن الضمان حيث أدخلوا في ملك الزوج عوض  
 ما عزم من المهر وهذا مستيفاً منافع البضع ومهنا شهود الشرط لم يبرؤ شهود التعليق عن الضمان لأنهم لم يدخلوا في ملك الزوج  
 عوض ملك النكاح الموجب للاستيفاء منافع البضع فبقيت هذه الشهادة على شرط محض فلم يضيف الضمان إليهم قوله وكذلك  
 أي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافته الحكم إليها سقط حكم السبب إذا اجتمع السبب والعلة لصلاحيته لاضافة  
 إليها كشهود التيميم والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق بأن شهدت جماعة بأن الزوج قال للمرأة قبل الدخول بياني الجبر  
 الفلاني اختياراً أي نفسك شهد آخرون بأنها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعناق بأن شهد فرعون  
 بأن المولى قال لعبد في المجلس الفلاني أنت حر إن شئت أو قال لا أقر عتقك وشهد آخرون بأن العبد قال في ذلك  
 المجلس قد شئت أو قال أقرت العتق ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بالطلاق أو العتاق إن الضمان أسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمن حق العبد في العقد على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر ونوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لما بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق فخص اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يفتقر شهود السبب شيئا كما لا يفتقر شهود الشرط فان بيع شهود التخيير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصح الاضافة لهم وهو الضمان اليها حيث لم يربط شهود الاختيار بفيض الى شهود السبب كما يضاف الى المحاضر في مسئلة البعير كذا ذكر في بعض الشروح ويثبت ان يكون على الاختلاف كما اذا بيع شهود الشرط وعدمهم في مسئلة شهود الشرط واليمين قول وعلى ثم اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصالح علمه فلما اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والمحاضر فقال المحاضر انه سقطه نفسه كان القول قول المحاضر اسما بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المحافر فربما عصى الفاعل النفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يطبق نفسه عدلا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقنا ولا تلحقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول المحاضر لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونكسر خلاف الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي سيجلج الى الاستحقاق الدية على عاقلة المحافر فلا يغيثه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قهر منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البعير يرمى البير امامه في ممشاه فوقع ضيا الا بالقاء لنفسه قصدا فيقابل الظاهر ويعقب الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا تجوز بالتمسك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصح لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض السقوط من غير حجة وكان القول قول الولي التمسك بالاصل قوله وعلى ثم اى على الاصل الذي بناه ان العلة اذا حصلت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب فلما اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البت لم يضمن الحال قيمة العبد لما كانه بالتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي الفينا على ما اول عليه عبارة الاسرار وبها اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا فاحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة اللانح من السقوط فكان شرطه قد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل منتظر صاح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافة الى الشرط ولذا اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتوقف على الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كما لا يشهد وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرطا بل كان شرطا ساهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يمتنع عن

معنى الانتذار الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا توقف انتقاده على شيء وكان  
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانتقاده  
العلة بعد وجود صورته متوقف عليه فكذا كيف بشرط ادوية ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاسما بان الشرط اذا صار معه  
علة لما يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان متاخرنا او متراخيا كان شرطا متعاقبا هو اى حل القيد  
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه  
وحادثا به كقوله الدابة وسوتها وحياتها هو العلة وهو الا باق غير حادث بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختصاصه فاعلم به  
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان الكلف مضافا الى ما اعترض من العلة ودون ما يستوجب من الشرط  
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث العيّن الامر وان اعترض فعل فاعمل مختارا على الامر لان الامر بالابق  
استعمال العبد فاذا القفل بالابق يصير خاصا له باستقلاله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وقوف تحت يده فبذلك الا ان  
لا اختيار له في ان يرضى بالتلف الى السهل فاما حل القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل مختار عليه قوله فاما اى حل القيد  
من هذا العمل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليس من الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت  
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يقينه المرسل لانه حكم ارساله تقطع بالجران والوقوف ثم انها انشأت سببا باختياره وكان  
كالسبب الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير  
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في المبسوط واقرضه فبالتبينة او ليس له مما اذا ارسل دابة في الطريق  
فسارت فاصابت في وجهها شيئا فمن المرسل كما اذا صار بها لانه سابق لما اذامت تسير على سن ارساله الا ان اى كمن ارسل  
وكان قابلا ليقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل متعاقبا لاصل لان ارساله  
ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب عن ارساله وهذا الذي حل القيد  
صاحب شرط لان السهل ازالة المانع من الاباق جعل سببا باعتبار تعاقب الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه  
وكان في انتقاج الحكم متعاقبا ومضافا الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي  
راه قال الامين فتح باب نفس مطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاعل باختلاف  
وفي ذكر القار شابة اليه انه اى الفاعل لا يضمن لان هذا اى فتح باب القفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب  
لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به  
تلف الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقى الاول وهو فتح الباب سببا متعاقبا اى شرطاني معنى السبب الخاص  
لم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في  
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط  
من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن عالما بمن ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم من الشرط ومضافا اليه حتى  
اذا سقطت النفس في البر بدوم ولم يضمن المحضر لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البر علة مضافة لا علة الحكم الى الصدور

من مختار على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط واقترافه على العادة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على الدابة كرها فاستند الى الكثرة والفتح رفع الحكم وليس يحل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله بميل كانه مقلته فقتله  
 لان الارسال سلب جامل على الدابة بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتح الباب فلا الميرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج  
 فصاد ولم يحل ولم يسلك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير ان في نور الفتح فتمن  
 انفتح لان فعل الطير بدو شرع فلم يعلم الاضافة الحكم اليه كان فانما الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان عاده والعادة  
 اذا ما كدت صار طبيعة لا يمكن الاكثر ازعتها فاذا خرج على الفور وسئل عاده كان الخروج على العادة بمنزلة سبلان الدبر  
 عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجب ضمان كالشق ولم يملك الاضافة اليه باختيار الطير في السير ان لانه اختيار فاسد  
 كما اذا اصاح باللدابة فذهبت صار ضمانا وان ذهبت فمختارة لانه اختيار فاسد اذا الصلاح سابق فاشبه القود جبر الكا ولو  
 القى ميتة على النان فلسفته وجب للضمان وان كانت في البيع مختارة ان للبيع لعادة متاكدة فالتمسقت بالطبيعة ونقط  
 اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاعل لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استهتركت عاده متاكدة كان الخروج  
 بعد ذلك حكم الاختيار فاشبه حل القيد والحوار بان فعل الابمية لا يعتبر لاسباب حكم فاما المقتطعة فيعتبر كالكلب يميل عن  
 سنن الارسال وكذا لدابة تتحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان ليعتد الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب  
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس بها كما لسوق لان السوق حمل على الدابة كرها كما بينا فنفيت نقل الفعل الى الكثرة  
 ولا كالتا لحيته لانه مباشرة الاتلاف اذا الاتلاف عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا في جرح الحيوة لفتح جرحا فوجب لست  
 لاضمان عليه العيان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم يتعلق بشرطين كان واحدا في  
 شرطا اسما لا فقارا حكمه اليه في نفس الامر لا حكما لان وجودكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما  
 واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو سبب في العلامة فنقل الاضمان في باب الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة هي الابارة  
 في الامة كالليل لليل والمارق في الشريعة هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوده بمكان  
 ولما على طريق الحكم عند وجوده فاشبه التكريرات في العلامة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان على الهدوء  
 والتبعية شعارا كج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي  
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا ليعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عاير  
 عن اجتماع سبعة مشايير العقل والبلوغ والحجيرة والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر  
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح  
 الصحيح بامرأة هي شبهة فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحجيرة شرطا كميل  
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقادة عنه للرحم على الصل  
 سيدث بعده فان الاحصان كونه بعد الزنا لا يثبت لوجوده الرحم وعلوم انه ليس لبعده ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق  
 دفع اليه فعرنا ان الرحم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوده واعند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا فيعتبر الزنا في



ذلك الجملة سوجباً للرحم وكان معرفان الزمانين وجد كان سوجباً للرحم فكان علامة لا شرطاً لها هو شرطية القاضي الامام ابى زيد  
في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطاً  
لوجوب الرحم لعلامة فيه من بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه الثابتة لان وجوب الرحم بالزنا متوقف  
على وجود الاحصان فلو لم يكن سالباً على الزنى غير متأخر عنه لا يخل بشرطية كالمطارة وشتر العورة والنية فانها سالبة على الصلوة  
بحيث لا يتصور تأخرها من سورة الصلوة وتوقف النكاح اصله عليه وكذا الاشهاد في النكاح سالب على كونه لا يتصور تأخره  
عنه وتوقف النكاح على علة بعد وجود صورته ثم انها مشروط حقيقة باختلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست  
بعبارات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عند عدم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان  
بجاء كالمسقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة كذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخر من  
صورة العلة ليتوقف انعقادها على علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدماً على صورة العلة كما يتبادر وقد يكون متأخراً عنها كما  
في تعليل الطلاق والعاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما في النكاح والبيع وبعضها يقبل  
ذلك كالطلاق المعلق والعاق المعلق وسائر ما يقبل التعليل بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول  
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سالباً على الشرط والمشرط هو الانعقاد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط  
عن ضرورية قوله ولهذا اى ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة لم يفتن شهود الاحصان اذ ارجوا بحال ليعنى سوار رجوعاً  
مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة لخلافها عن العلة اصلاً لما ذكرنا انه لا يفتن  
بواجب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يفتن  
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافته عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الشرط  
وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعاً ليشيركون في اضمحان لان الاحصان شرط الرحم  
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة اضمحان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تأخر  
الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجه  
ولكن سلمنا انه شرط على اجتنابه المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يفتنون بالرجوع عند علم  
العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيضاف التفتيش فان  
رجعوا وجب النكاح عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة  
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الملة رحمه الله والى اليسر والامام الزمخشري  
وعليه فيهم لا يفتنون شيئاً على ان هذا الشرط هو الاحصان تحيل اضافة الحكم اليه لان الحكم عقوبة متناهية والاحصان  
فصل حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى الفضائل الحميدة وصار مضاعفاً الى الزنا من كل وجه + +  
وحصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفي الابرار التي هي خطايا الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل  
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قول اخف الناس اى اهل القبلة في

ان كذا اذ قالت العقل ملة موجهة لما استحسنته مثل منقذة اصله بالارضية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر النعم والفاذا حرق في والغري في محبة  
 لما استبقته مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم في القطع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع  
 ليس بموجهة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبدل والعقل بذاته موجه محرم لهذه الاشياء من غير ان يحرم فيها  
 التبدل فكان في الايجاب والتحكم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان  
 والتحريم حكم العقل بوجوبها وتحريمها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والاعني بالوجوب والتحريم ان لا يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تكون  
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بما حسنته ونوع ترجيح للاستماع مما تحجه بحيث لا يحكم العقل لان العقل  
 والترك فيها سواء بل العقل ضروري ان الايمان بما حسنته بوجوب نوع مدته والاستماع عنه بوجوب نوع لانه لا يتنازع  
 مما تحجه بوجوب نوع مدته والايمان به بوجوب نوع لانه اليه يشير في الكفاية قوله تعالى لان شيت كذا يعني لما كان العقل فوق العقل الشرعي  
 عندهم لم يجوز لان ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل والفتحة فافكر واتوبت رغبة الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها فاما من  
 بان رويته موجودا بلا حجة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسانة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتدلى اليه  
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها النص ما ذكره وان يكون القبح من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى شيت لان اضافتها  
 الى ارادته وشيت مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكره ان يكون المشابه مما لا حظ للاخمين فيه لانه لو كان كذلك  
 كان انزال المشابه امرا باعقدا ولا يدركه العقل وانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجه بنفسه عندهم  
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحلل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجهة في حقه فيترجم عليه  
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقل معنيه ان اوكبر في الوقفاى التوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى  
 وكان العصى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاق جبل ولم يصدق ايمانا ولا كفرا دوات على ذلك  
 من اهل النار لوجوب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية المعجزة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفته معن الاشياء وقبحا بدون  
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجه هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقيع اضدادا بالعقل بل  
 السمع فالطوا ايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك  
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يازان يكون من اهل الجنة وتسلوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب  
 قبل البشة ولما استغنى العذاب عنهم اتغنى عنهم حكم الكفر ولقبوا على الفطوة بقوله تعالى لتلايكون للناس على التدحج بعد الرسل  
 اجزائا من حجة كانت تأتمم لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجهيا كانت حجة الله تعالى قبل البشة الرسل اتمة  
 في مقامه وبان الله تعالى اجبر في غير موضع ان حجة النار ليقولون للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون بل نقتلهم وهم يحرمونهم  
 استيبارهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول ليعايل النفع والخطوة  
 يصير الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العصى العاقل  
 بسبب نقصان عقله لا اذراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن العصى وجوب الاستدلال بالعقل لانه اسقط عنه الخطاب فلان  
 يستطاع الاستدلال بجور العقل قبل امانته الوحي كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجهة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهني اني اراك وقد كنت في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل ادعني الى دولك لم يكن العقل قد غلب  
 على قوته لانه لو كان في ضلال مبين وكذا كماله بالجوهر فمعرفة ربه من غير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال منه بمنزلة  
 على قوته لقوله عز ذكره وانك مجيبنا ايضا يا ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكافرين في غير موضع بان اولهم يسروا في الارض فيسروا  
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فاجبر ان قلوبهم غبي تترك القائل ولو كانا معذورين لما عوتبوا بطلاق الشرك وبان اخبره بعد  
 الدعوة لا يعرف الا بدليل عقله وايات المحدث في العالم اول على الحديث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل  
 كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان باله قول كفاية كان بنفسه حجة بدون  
 الشرع ولزم العقل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والامرار قوله والقول الصحيح في الباب ابي باب العقل  
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغير مبدع الفضا كما قال الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى  
 بدلالات العقل وحيد ما فقد قصر من الزعم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بعلية الوحي مع انه ثابت في اصل الحكمة نقدا على  
 بل العقل معتبر لاثبات الالهية اى اولى بالخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل خطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبرا لاثبات  
 الالهية وهو من احراز التمسك لانه ان يتكلم به من سائر الحيوانات فهو لا يفهمه الانسان الذي اعلم النعم والاعلام والقدرة - صاعدا  
 والدنيا وهو اى العقل نور في بدن الاوحي وقيل سلكه منه الراس وقيل القلب لقضى به اى يتركلك الكون بطريق يتبداه به من حيث  
 ينتهي اليه ورك المحوسب انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا الدراك فان النور هو الظاهر الظاهر والعقل بهذه المثابة البصيرة  
 التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج للعين الظاهر بل هو اولى بسميته النور من الانوار الخمسة لانه لا يظهر بها الا الظاهر  
 الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستشير به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان  
 باسم النور وقوله يتبداه اسند الى الطرف وهو الكبار والمجوز والجملة صفة للطريق والغمري به راجع الى الطريق ومنه الى اليمين  
 ومنه فيدركه الى المطلوب ومنه يتابعه الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه فيدرك المحوسب  
 ومنه فياقل بداية العقولات بخصايص المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا تفهمه فليطريق الاستدلال بنور العقل  
 فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه بعينه يدرك بنور عقده ان له بانها لا هي له ذاتية وقدرة وعلم كسائر اوصافه  
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء وزاى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم ما تحتها وسائر ما فيها من العجائب  
 استدلل بنور عقده انه لا بد لها من صانع قدير حكيم تاد وعظيم حى عليم فهو معنى قوله فينتهي الى اى يظهر المطلوب لقلب فيدرك القلب  
 المطلوب اذا تأمل ان دقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فاما غايبه بطريق العلم من حيث  
 يوجد كالعلم مثلا فانه ليس محسوسا لا اجمع فيه الى معرفة انه معنى رابع الى ذات العالم ابر رابع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل  
 من غير انقطاع اثر المحوسب وقيل هو قوة ضرورية يوجب وما يوجب ذلك الاشياء وتوجبه ككيفية الشرع وهو مما يعرف لكل انسان  
 من نفسه وفي اللاشئى هو جوهر يدرك به الغايبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر ساد القدوس وروح  
 بر دائح الانس ما وضع في قلوب البشر واهدا ف الانسان كالا استنارة به نتائج اليقين واذا انظمت حتى يدرك الذين  
 به هو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا نهضت اى طلعت كانت اى ايدى مدركه للاشياء البتة به اى بنور

من غير ان توجب الشمس وية تلك الاشياء وتكون هي مدركة اياها او يكون الحسين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب رك ما هو ما يجب  
 عن المحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل وجبا لذلك او يكون مدركا من قبيل القلب يدرك ابا شرا في نور العقل بتوفيق الله تعالى  
 واللكوت الملك والناظر اية لمبا لثة كما ان عيوب والبروت والجبروت وشعاع الشمس بايرى من ههنا عند طلوعها كالقنصان والشهاب  
 بالكسرة شملة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان الله المعرفة لا يقع الكفاية في ديني وجوب الاستدلال حاصل  
 المعرفة سواء انعم اليه دليل السمع ام لا انا اذ لم نعيم ملائنا ان الله فلا تصلى الا بوجاهة شئ نغيبه وانا اذا انعم اليه دليل السمع فلان لا  
 نبيذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الضمام دليل السمع ولعبه الاتوفيق الله تعالى فيكم  
 من عاقل قبل ورد والشرح ولعبه شملنن لبقلة في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وقرينة بجهنم الدقائق لما حرم العناية وتوفيق  
 لم يتبدل الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشدة لبقلة فما كس غبا وية وجاهد ولعبه باصنعت المعرفة بتوفيق الله وادركه لا يتقوى الفصل  
 والنامه واقربره على الدين القويم فتبينه اياهم على الصراط المستقيم فلم يكن معلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك  
 اخذ لان فخل من الطريق بالارتداد وورده من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالغباء ولعبه بالانقياد وقصار من اخوان الاشياطين  
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لثوب بالتدني البعل والطغيان ودرک الشقاوا واخذ لان ابدنيل سعادته الهدي  
 والاسيان انه الاكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموا بئلا من عند الكرم التماثل قوله ولذا اى ولذا لا كفاية بحمد  
 العقل لو جوب الاستدلال قلنا في العصبى بالعقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفرق الاول  
 لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن العصبى بالنقص حتى اذا اتممت المرافقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان  
 يعني لعبه استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اى غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبات من زوها لا تخاف قدر  
 مكافاة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان العصبى غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبات في مسألة الاولى لعدم الوصف كما لعبه  
 البلوغ قوله وكذلك اى عكس ما قلنا في العصبى قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لمباين ان العقل  
 غير مجرب بنفسه حتى اذا لم يعصف ايمانا ولا كفر ولم يقتدر على شئ كان سعذورا اذ لم يكن اصل لذلك المواقف بان بلغ على شأه  
 جبل ومات عن ساعته فاما اذا اعاة الشد بالتجربة واسب له رك المواقف لم يكن سعذورا لان الامهال اذراك مدته القائل بمنزلة  
 دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم الغفلة فلا يعذر لعبه الا يري انه لا يري بناء الا وقد عرف لمباينا ولا صورة الا وقد  
 عرف له مصورا مكلف بعدد وية صور احسنه وبعدا وراك مدته القائل في جهلته شيا القها ومصورا بل يميزه من النظر والاستدلال  
 ما تيم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم لغيره وادرك زمانا  
 يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في غنى نفسه من تغير احواله واحوال حاسر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل  
 ظهور الاشياء فيه عاقل ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سنبرسم ايتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق كان  
 مقصود في الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن سعذورا قوله على نحو ما قال البوحيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و  
 ادراك زمان القائل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال البوحيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع بالاله  
 وان لم يؤنس من شدة ابع ان دفع المال الى يمين ابنايس الرشدة بالنفس والعلوق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من الاستيفاء بالبحر والاسمان في الغالب لانما مدة يوم حيرته جدا فيها والبلوغ تحقيق في الغلام بعد ثني عشرة سنة فيمكن  
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولده يبلغ ثلثي عشرة سنة ويولد له ابن ستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار  
 فرجه اصلا فقد تناهاه في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرار شدة بكرة وقد وجد اما  
 تحقيقا او تقديره باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لا بد من ان يستفيد العقل البصيرة ومعرفة  
 بصيائه العقل في الاثبات الظاهرة والنجح الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالبحر كما يكون بعد دعوة الرسل  
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب ودليل قاطع ابي ليس على هذا السهال وتقدير زمان الاستحسان والحقبة في  
 هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتغلب الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصدده وهو باب التجربة والاستحسان ودليل قاطع لعدم عليه  
 وحكمه ان كانا وكانه رولا قيل انه متقدر بثبته ايام اعتبارا بالمتغلبه اذا احتمل لبس ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو يتكفف  
 بانتمالك الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى في غيره في زمان كثير  
 فيفرض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفرضه قبل ادراكه وليا قسما بعد  
 ويؤيده ما ذكر في التوقييم في هذا الموضع ثم قد مدد العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذلك ان  
 تمته الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون  
 معناه وليس على السيد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه وغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة العقل  
 ودليل قاطع من نص الحكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من تمته  
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى ورود الشرع بغيره بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع  
 بخلافه فليس معه دليل ليعتمد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل هو  
 نفسه لم يوجب عليه دليل عقل بل اعتد امور الظاهرة تسليها له ولا يلزم من تسليها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن لبعض  
 الاشياء كالاسمان وشكر المنعم بالعقل وقبح لعصيا مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تحسين باقوه العقل فلا يقع حسنة  
 حتى لم يحز ورود ولسن الاسمان والارود وشرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة  
 وتبعية به ونحوه فسلم معرفة الحسن والعقل بالاعتق والاشنع لسنح احسنه وشرع ما توجه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه  
 ما جزمه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا واطقيا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون  
 موجبا ومن البنى العقل من كل وجه وهم الاشعية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا فهو منسوب الى الشافعي رحمه الله بدليل انه  
 قال في قوم لم يلعبهم الدعوة لوقلتهم المسلمون قبل الدعوة ضنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين ايضا واما جازا  
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفو اسجال ولم نجعل عفوهم حلالا لان  
 والكفر حذر لا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان وقوله ذلك  
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون ملحقا لا يبعد في خصوص  
 الشرع ان العقل غير معتبر لابلية فلما انما يلعبه بطريق الاجتهاد والعقول لانه لما لم يبد ايضا لا بد له من الرجوع الى القول

بان يقول تدوجدنا من العقل عدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشرقا كالصبي المتأهل فغيرنا  
 ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحديثه كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول  
 العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول تعالى وان العقل كسيرة العترة ويجوز لفتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاثر اى لا يستقيم  
 ايضا بحجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالصة بهواها واذا احدث العقل  
 حدث مغلوبا به الا انى من خصه الشريعة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبادة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح ان ينفك  
 الا يرمى انه لا يجزى في الحكم الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوقة لغيرها واذا كان  
 كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لثمة الحجة فان قيل قد تنكس كل فرق في نصيب  
 كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على تلك النصوص وله بعضا معارض بعض فتمت الحجة لاحد الفريقين به التاويل للفرق الاخر  
 اياها سبلا لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التنكس بجاني هذا المسئلة لتعارضها على انك اذا علمت فيها عرفت انها لا تدل  
 على ان العقل موجب بنفسه من غير اسباب الشارع كما ذهب اليه الفرقين الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرقين الثاني  
 فكانت محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ زحمة الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات ثبوت بها  
 بالالهية قلنا الكلام في هذا في الالهية على تاول المذكور تنقسم على كذا

**فصل في بيان الالهية الالهية الانسان** للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة  
 عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل هي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها يقولوه وحملها الانسان  
 اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صاحبه لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا  
 يضاف اليها ولا يقيناف الى غير ما سجال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر المخلوقات التي ليست لها ذمة وقوله  
 فان الادعى بولده دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صاحبه للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المروقة وملك  
 النكاح بشره الولي وتبني ويحياه ويحب عليه الشن والمهر والعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشتم راسخ الفقه في مصنفه في اصول  
 الفقه ان تقدير المال في الذمة لا يقتضى له وان تقدير الذمة من الثمرات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنته  
 بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرفا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة  
 المعدني للذمة لان مقتضى وجوب الذم قال الله تعالى لا يرثون الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام وان ارادكم  
 ان تعلمون ذمة الله فلا تعلمون اى عهدا والمهر باني بشره لنفسه رتبة له ذمة وعهدا اى كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد  
 الماضي لعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف لغير الشخص اى لا لا يجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد  
 الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذ بك من بني آدم من ظهورهم ذمتهم  
 الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم  
 فخرج من صلبه كل ذرية ذراعا ففسخ بين يديه ثم كلمهم قبل اى عيانا بحديث لياهم ادم وقال الست بركم قالوا بلى شددنا  
 نانا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود والابن كعب وكس والصدى ومجاهد والبر العالية وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول وسبب  
 عامة المفسرين واهل الصحايف والفقهاء فها هو المراءى قولنا على عبد الماضى يعنى العبد الذى اخذ عليه لوم اليتيم فان قيل ظاهر الآية لا  
 يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهور بنى ادم تدل البصير من الكل يتكبر بنى ادم  
 - اسد يديل على اخرن الزرية من ملب اوم فاجبه الترتيب قلنا وجه الله فيق ما قال الكلبى ان الله تعالى اخبر ذرية ادمه ليعظم  
 من ظهور بعض على حسب ما يتولدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى ادم - فبده كما يكون فى موت اكل النفر  
 فى الصور وصورة الكل بالنفس الثانية فان قيل فاجبه الترتيم فاجبه هذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك  
 علنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا دار عيب علينا الايمان بالغييب ولو تذكرنا ذلك الالاتاء وليس فاضى نزول  
 به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا اعضاء الله ونسوه واجبرانه سنبينا بها والان الله تعالى عبده وهذا العهد ذكرنا  
 هذا العهد المنسى سبحانه نزل الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا فى التفسير والطبع وذكر فى الكشاف ان معنى اخذ ذرية من ظهورهم  
 اخذ ارجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بر كرم قالوا لى شهدنا من باب التمثيل والتفصيل ومعنى ذلك انه لخصب لهم الاولاد  
 ربوبية وحدانية وشهدت سبحانه قولهم ولما رهم التى ركبنا فى انفسهم وجعلها ميثرا بين اهل الامة والذى كانا شهدهم على انفسهم و  
 قرهم وقال الست بر كرم وكانهم قالوا لى اننا ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا لى اتيك وبالتفصيل واسع فى كلام الله تعالى ورواه  
 عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فلهذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بعبده  
 ثانيا بالسنه دون الآية قوله وقيل الانفصال هو جزا ومن وجه يعنى فى كنهين قبل الفصل عن الامم جزا من وجه حسا وحكما  
 اما حسا فلان قراره وانتقاله لقرارات الامة وانتقالها كيدنا وجعلها وسائر اعضاءها ولذا تقرض بالمقرض عنها عند الولادة  
 واما حكما فلانه ليعتق ليعتق ويرقى باسرة تافدا ويدخل فى البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بايحية معدا للانفصال وصية ورث  
 نفسا براسم كمن جزا الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اسمى كالملة حتى صلح كنهين لان يجب له الحق من الحق والارث والوصية  
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الا اذا راب  
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ورثة لنفسا من كل وجه وهو ملغى على الشرط والجواب كان اى صار السبب  
 ورثة للوجوب له وصية كان ينبغي ان يجب عليه حقوق بجملة كما يجب على البالغ لتعق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب  
 لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء عن اختيار لتحقيق الاتقاء ولم يتصور ذلك فى حق العبد  
 لغيره فجاز ان يبطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بانا واذا وغرضه وهو الاتقاء لغوات تصور الاداء  
 من اختيارا كما نعدم لعدم مواءمة مثل بيع المحر وعتاق اليتيم ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صادر هذا القسم بنفسا  
 الاحكام فكل قسم يتصور شرعية فى حق العبد يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه ما لا تلائم الاحكام منتقلة الى حق الله تعالى و  
 حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة فى فصل بانيث بالكلج وبعضها مشروعة فى حق العبد كحق العبد  
 من اسوال فيكون اى الوجوب وبعضها ليس مشروعة اصلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون اى الوجوب فيقسم الوجوب بحسب  
 انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها نذكر فى الموطا ثم بعض ما سألنا فى القاضى الامام ابى زيد

وغيره مما هو واجب مقتضى التجميع على العصبى من عين لولده كوجوبها على البالغ ثم يسقط لها عنه لعبها الوجوب لبعدها الصبا لدفع الجرم  
 بذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحققنا في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان العصبى  
 والبالغ في حق الذمة والسبب هو اذ انما يفترقان في وجوب الاداء فثبتت الوجوب باعتبار السبب وكل منهما لان مقتضى  
 الشرعية التى تترجم الادامى لبعدها البلوغ تجب جبراً على اختياره شيئاً او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة  
 الفعل ولا قدرته التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان التامم والمنع عليه كمن  
 يزيلهم الصلوة على اصلها لوجوب السبب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال كذلك العصبى الا انما تسقط لبعدها الصبا  
 ببعدها الوجوب وفعالها وجوب واجب المحققون منهم الى اتفاد الوجوب عنه اصلاً لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من  
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما وجب في القبول اذ لا يسحب الشرح عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة  
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه نظير الطبع من العاصى لتحقيق الا  
 المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكم احسن محلاً وكذا الجزاء في الاخرة مبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت  
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوت شرعاً وهذا القول اسلم الطرفين من الفساد وصورة لان العصبى غير متناهي  
 بالحق الشرحية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقط لها عنه لا يخلو من فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلاً  
 اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء يتفاد الخال عن الفائدة فكان فاسداً معنى القول بعدم الوجوب  
 سالم من هذا الفساد المعنوي وتلبيح للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العصبى اصلاً واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتاً عليه  
 ثم سقط لدفع الحجج كان يبين انه اذا ادى كان مؤدياً للواجب كالمسافر اذ اصابه في رمضان في اسفر حيث لم يقع المؤد  
 عن الواجب بالاتفاق دل على اتفاد الوجوب بعباده وكذا قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن العصبى حتى يتكلم بديل لظاهره على اتفاد  
 الوجوب اصلاً فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولله الام والوجوب بالاشتراك عند اتفاد حكمه لم يجب  
 على الكافر شي من الشرائع التى هي الطاعات والاتفاق ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجبه الله تعالى مثل العبادات والعقوبات من  
 اسود ودون العاص لان اهل الاداء اذا المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق باسور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على  
 الاخرة وكذا القعود عن العقوبات الشرعة في الدنيا لا تترجى على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو  
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجر من المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التى هي الطاعات  
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكافر التوحيد فيؤمنون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لمرأتين من اصحابنا  
 الاداء واجب عليهم وهو من واجب الشافعى وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يسموا طبعون باذراء ما يحتمل السقوط  
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضى الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتأخر وفائدة التحلل  
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون مستثيرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم تضاد العبادات الفاسدة  
 بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار ليعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر  
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان متمسك بالفرق الاول بان سبب



الوجوب متقرر وصلاحيته الذممة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وليس لكن من غير معدوم في حقهم لكنهم من الاداء بشرط تقدموا الايمان كالتجيب  
والحدث سخا طمان باء والعدوثة لثقتهم من ادائها بقدرهم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لغير ذلك كان ذلك نكاحا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تسمى ان زوال الحكم بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من اقصيه منه لا يسقط الخطاب بالاداء لوجوب الكفر  
الذي هو راسل الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هو فان الايمان واجب كافر فلهذا علم التدا لا يثبت على الكفر وكذا الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى انه لا يصلح بهذه الصلوة ولا يتصور فيها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولذا وجب لفائدة توجيه العذاب لكل من  
وجبه القول المختار بالاشير اليه الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء انزل الثواب في الآخرة تكما من الله تعالى والكافر مع صفته  
الكفر ليس باهل للثواب بصفته له على كفره كما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك التسعة لها على الرجل بسبب  
الكناح ولا بسبب ملك الرقبة تكما من الله اذ انتقلت اليه ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اليه الاداء وبردن الالهية لا يثبت وهذا بخلاف  
وجوب الايمان فان اهل الاداءية حيث يصير اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء اذ عين الكفر بالتخفيف  
عليهم كما طوا بل التبعث معنى العقوبة والنفقة في حقهم باخر اجهم من اية ثواب العباد وذاك لان الامر الاداء العباد وانه في اداء العباد  
للمو دكن المأمور لا للمامر فالكفر لم يمتحن بهذا النظر والتفقه عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان لا يمتحن بالنظر  
لما هو بنفسه ان تخفيفه لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكفر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
الكفر لتفريطا عليهم والما تالهم باليهما كالتخفيفا وتولعهما فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء الاثم لا يمتحن بالتخفيف  
لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قيل ان العقل لعدم اية الاداء يعني لانه ثبت انفس الوجوب  
في جنهما مثلا لعدم الفائدة وهو لا واد من اختياره وهو لا يتصور بان الالهية وهو عليم الالهية لعدم العقل واد عقل الصبي العقل الاداء  
اي اداء الايمان فلما للوجوب اصل الايمان اي يتصور نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسيا  
وصلاحيته الذممة والامر بعد ذلك للزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في حق انفس وذمته كانه  
لوجوب لان العباد لم يكن من اختياره للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب فالتفتين فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقله لانه ما يمكن السقوط  
بيد البلوغ ايند والنوم والاعمار فكذا اذا وصف مولاة يرمه ثانيا فسقط لعذر العباد والعيا واد كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه  
وهو الشداثة عن معززة صرح وال لم يلزمه الاداء بعد كما صرح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مطالب بالاداء واد صرح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض ولذا لا يلزمه تجديد الاقرار لعبد البلوغ بخلاف الصلوة فمطالبها  
بالاداء واد صرح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه ما يترتبة  
انذل وفرض يقع فعلا ولان انفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اعلنت داني هو الاسلام بعد ما عرض عليه الفاضل  
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان انفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
ما ثبت لا يحتمل السقوط لغيره فلا يسقط بالصلوة فيقع ادائه فرضا لماله والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثره فليسقط  
بالصلوة العيا ولا يسقط احصل لوجوب استقام اثباتها فعلا وخبر السبب عن ابيبيته هذا هو نعمنا انفا صني  
الامام ابي يزيد شمس الائمة اسلموا اى ونحو الاسلام رجمهم الله وجماعة سواهم وتقال الامام شمس الائمة الشريحي رحمه الله

الحج

الامع فندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم ليتبدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه ليس باعتبار عقله وصحة الاداء لا يتبدل  
 كون الحكم مشروعا ولا تشدي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء اسدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب  
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه المودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار  
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان المودعي فخرنا لانه  
 البعد فان وجوب المجتنب في حقه غير ثابت حتى ان ان اذن له المولى او حصر الجبا مع المولى كيان له ان لا يودعي ولكن اذا ادى  
 كان المودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا المساواة  
 ادى المجتنب كان موديا لا فرض مع ان وجوب المجتنب لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء  
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصري النوع الاول في حق الله تعالى فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد  
 نعم خطاب دهي العقل وقدرة العمل به دهي البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجودا دهيته لان  
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال  
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر  
 العقل مثل البصبي وان كان تومي البدن ولهذا الحق بالبصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة من بلوغ القدرتين  
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احداهما وتجه  
 الكمال ثم الشرع نبي على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صفة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز  
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته لاحلا والزام بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا ولوجوده اصل  
 العقل واصل قدرته البدن قبل الكمال في الزام الاداء اوجب لانه يخرج في الغصم بادي عقله وقيل عليه الاداء بادي  
 قدرته البدن واسمح منفي الغيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخبرنا بطب شرعا وعقلا ولا ولي امر حكمه ولا ولي  
 العقل ولقد رجمته الى ان ليتبدل عقله وقدرة بدنه فيقتبس عليه القوم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر  
 على وجه تميزه عليه التوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرته وتكلف تعليمه فاقام الشرع البلوغ الذي ليتبدل لديه  
 العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد ووصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقاء نقصا  
 بعدهم اسد ساطعي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادراك الحكم معه وجودا وعما وادبها كلمة  
 قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن البصبي حتى يتكلم والمجنون حتى يعين والناكح حتى يستيقظ والمراد القلم الحساب على ما قيل  
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهي اعتدال السحالي بالبلوغ عن  
 عقل ثم الاحكام البينية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسم  
 الى ما هو حسن لا يمكن ان يكون غير مشروع لوجه كالاسمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يمكن ان يكون مشروعا للوجوب  
 كالردة والى ما يمكن ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من  
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لغير محض كقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسنا والاسد ساطعي والى ما هو

محض كاطلاق والعتاق والى ما هو متروك من الامرين كالبيع والاجارة وفى الكتاب اشارة الى احكام امة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صفة الاداء تبنى على الابدية القاهرة فلذا انه انما يفسر للشان صح من العصى العاتل الاسلام لعنى حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كقول البتة والصدقة لمخوة من العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايماننى حتى احكام الدنيا حتى يرث اباؤ الكافر لعبد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركه لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالعصى الذى لا يعقل والمؤمنون وذلك ان الشفيع انما يصير مولىا عليه من جهة غير حال محضة عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولىا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فانما فى احكام الاخرة فهو فحق محض فوجب القول بعصمته كالمحقق الاعتقاد ومن معرفته وليس من ضرورية ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوت فى احكام الدنيا لان احكامها منفصل عن الاخر فان من قتل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة مومن فى احكام الدنيا ولذا كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول عليه السلام ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من اهل البيت تحقق سببه فوجب القول بعصمته كما تحققه من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتقدري وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاتل حمير وكلاهما فى عصي عاتل بنياظر فى وحداية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم انحصار على وجه لا يمتنع فى معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء واليه الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى العصى لعاتل وكذا احكاما لانه ابتداء بالمدى واجابة للاسمى وقد ثبت بالنص ان العصى من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى الهدى فقال الله تعالى واثناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون مستديما مجيبا للداعى بالطريق الاول ولابد وجود السبب المكن من الابل لو امتنع انما يمتنع كحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر العصى عنه ويكمل الاسلام غير مشروع فى حقته بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم ان نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرتجى الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام المشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يكره به الارث عن مورث الكافر وتبين منه امراته المشركه وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظر البيع والشرا فلا يصح منه فلما مات ترتب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواقعة بينه وبين امراته لعيناف الى كفر الباتى على الكفر واباؤه عن الاسلام لا الى الاسلام من اهل لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ماصحا لحقوق لا قاطعا لما ينعاف الفرقته الى كفر الاخر واباؤه عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امراته لفسد كذا حابل هو ثبت بنياظر على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كذا حابل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا بما هو من شرارة الا يرى ان العصى لو ورث قريب او واهب له قريبه ليقبض عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والبتة فى حقته بهذا

السبب ان الحكم اذا سئل لارث والته ثبتت الملك بالعرض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت التيقن بناء على ثبوت الملك لا مستقرا وبالارث والته واما تحقيق الارث والته من غير تحقيق التيقن فلا يتحقق الارث بهذه الراسطة كذا لو قيل لشرا عبدك بملك شرا اب الامر ولتيقن عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بما روي واليقن ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من شرائع الاسلام يلزمه اذا ثبتت الاحكام الايمان بما لا غير بان اسلم احد البويه ولم يلزمه عدة فخر الما قلنا ان المنظر اليه الحكم الا على ذون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه لا اسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفيد اقل على سائر التصرف على غيره والاب لا يملك ان لا يقدح عقد الاسلام له ولده بل يعقده لنفسه ثم ثبتت حكمته في ولده والدليل عليه ان لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ولا يصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن مثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العصى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف انما سمحنا كذا في الابية فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للمولى عليه لفظ اليه فلا يوجب عزرا عما هو نظر له محض بل ثبتت الامران جميعا ليتحقق بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعصى صح منه اداء العبادات البدنية بطريق القطوع من غير لزوم معنى وضمان لان ذلك انفع محض لانه ليعتاد اداؤه فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التفضل بحبس هذه العبادات ليعتاد اداؤها مشورع بصفة الفرعية في حق البالغين باللزم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تضامها اذا انسدت لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ثلث انما عليه ثم عين لها ليست عليه لصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا انسدت لا يجب عليه شيء فكذا العصى في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها ضارا انه في العاقل باعتبار نقصان ما له فيقتضي ذلك في الابلية الكاملة دون العاصرة ولان الوجوب لما ثبتت في حقه يكون الاداء منه تبعا سمحنا بالمال وهو ليس من ابله قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة المولى واذا ما يترد وبين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والتكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقارب بالفضب والاستهلاك والرهن وغيره لان العصى اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات بمباشرة المولى حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك البيع والشئ والآخره والمهر للمولى وقد صار اهل المباشرة بها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى المولى لتحقق هذا القسم بما يضر نفعا فيصح من العصى مباشرة وفي القول بصحة مباشرة برامى المولى اصابه مثل ما يصاب برامى المولى من النفع مع فصل فلم يعلم اليه لان في الصيغ عبارة نوع نفع لا يحصل لمباشرة المولى وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل لمباشرة و مباشرة وليه وذلك النفع له من ان يستد عليه احد البايين ويحصل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند الغنا م راسى المولى الى رايه باعتبار ان تصوراته لما يدفع ذلك برامى المولى لتحق العصى بالبالغ وصار ينظر لما اندفع ذلك كمال رايه بالبلوغ وذلك اى ميروية بمنزلة البالغ فتمت اربع جيفته رحمه الله حيث قال في دفعه جميعا الى الجاهل بمنع من خسران كفايته من غير من البالغين او كما يفيد منه بعد البلوغ وان كان لا يفيد ذلك من المولى وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفرو

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى فان اضماع رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره اما العام بما ذكره لا تصرف في حصة العبد  
برائه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكذا لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاضل لا ينفذ بما يشاء العبي بعد اذن المولى او العفة  
فيه ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل  
من المرفيع لغيره من الثلث كالمنة ثم العبي لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اثنان كالمنة والمنفعة  
رحمة الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في اكل فيه خل تحت الاذن بخلاف المنة  
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الا حسن والاصح ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كما قرر بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التبراة فانهم يقيدون  
بذلك استجلاب قلوب الجاهلين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بها والعين اليسير سواء عن المجتهد  
في تصرف العبي الماذون مع المولى لعين فاضل رويان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع باع بضمير رايه الى رايه  
فلم يكن فرق بين ان يكون معامله مع عيني او مع وليه وبذا لانه حامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائباً عن وليه وفي رواية اخرى  
رواه ابي التصرف لعين فاضل مع المولى شبهة النية وذلك لان العبي في الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي ثبت  
له في شبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا وبخبر ذلك براسي المولى في شبهة  
النية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تامة ان المولى  
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فكما لا يبيع المولى ماله من نفسه لعين الفاضل لا يبيع العبي منه لعين فاضل  
وسقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتقايان الناس في شبهة نظر الى اكل  
قولهم وسقطت هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبي بنفسه ويملكه براسي المولى قلنا في المجرى راي في العبي المجرى عليه اذا  
يتوكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره مع لان فيه تجميع عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيما ابتدأه الى التصرفات ودركت منها  
ومضارها بالتجربة فكانت لفتا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكانت لفتا معنا لان حصة اداء الشهادة بمنزلة  
على الولاية لما فيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا التزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فيصح توكيل العبي  
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمسك بالخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن المولى يلزمه لان قصوره انه اندفع باذن المولى مضار اهل المزدوم العدة وفي خبر  
ولم ينع وباذن المولى يلزمه مكان المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى بحكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى مع توكله  
بدون اذن المولى كمال عقله ولم يلزمه العدة ونحو الضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالاذن  
كن بناءً على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلو عن محل فيكون  
النسخة الاولى اظهر قوله من احوال البر ليس لعبد فان وصيته ايلة عندنا سوا كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في اوصاياه في  
البرودن غير ما عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العبي فاهل المذنبية يجوزون من وصاياه

ما دام في المحرم وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الرخصة نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الآخرة لبداء استغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 اعدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان ولما فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضاً والدليل عليه ان الوصية احب  
 الميراث والعبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وصى البالغ فكذلك في الوصية بخلاف تبرعه بالبنة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر نفسه  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه للبيع في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وقد ناهى عنه بلا  
 سوارات قبل البلوغ او بعده لاننا اذالة الملك بطريق التبرع معقاة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيستبرأ به الله بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق كالحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا بالتفريق  
 اسما لا لئلا يتبرك لولايه شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير  
 يد ولكن البيع في اصله لا يفسد ضرراً لم يصح وكما لو باع شيئاً من دابة باضاً فيمنه لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق اسما وكما لو طلق  
 امرأة المصرة الثوباء التي تخرج عنها الموصية او الممسلم لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضاً في هذه الحالة لان اصل التبرع من البعارة  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجاً فيستبرأ في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلمنا ان في الفداء نفعا من حيث حصول  
 الثواب ففي القول ببعونه ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع لهما محضاً للموت فان قلل ملكه الى اثار به عنده استغناء عنه يكون اولى هذا  
 من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعاً لانه يصلح النفع الى القريب وعلته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان يبع ورثتك اغنيا خير من ان تدمهم عالة يتكففون الناس فكيف لا نفعا محضاً شرع في حق العبي وفي الانتقال عنه اى من الارث  
 ترك هذا الافضل وهو ضرر اسما لانه لا يكون مشروعاً في حقه الا انه اى الاصل اكد اجواب عما يقال لو كان الاصل اضر رايه في ان  
 لا يكون مشروعاً في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان البنية كانه فيوزان لشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق والتمتع والنية  
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور البنية ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق العبي لانه منطه المحرمه والاشفاق لانه لعله الاضرار والنداء الى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار بنية  
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض على العبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولي  
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر وعدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصلاً في حق العبي حتى ان امرأته لا يكون محللاً للطلاق قال وبذا وهم عندى فان الطلاق يملك بكلمة النكاح اذ لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان  
 جميعاً قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 انما في حقه غير معتبر شرعاً كبيع المحرم وطلاق البهيمه لاننا لا نسلم خلوده عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول يمينية رحمه الله ومجهد واذا اردت الفرق بينه  
 وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول مجهر رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوراً فحاصصة في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض  
 المشايخ واذا كان كاتب الاب والوصي نصيب العبي من عبيد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار العبي متقفاً نصيب

حتى يضمن تيمية الغيب بتركه ان كان سوسا وبها لضمان لا يجب الا بالاعتق فيمكن بالولاية القاهرة في جعله متعاقا للحاجة الى دفع الضرر  
عن الشريك فعرضا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ثباته لان الاعتقاد بالولاية القاهرة لتوفير النفع  
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله باخلا القرض اي الا قراض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك  
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء لنفعا محضا وتحقق ان القرض قطع الملك عن العيين  
ببدل في ذمة المفلس او الاسترداد في العادات ممن هو فقير عبر على هذا لاجل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحث  
فان شبه البرع بمنزلة الحق على مال فلا يملك من لا يملك القبرع ولهذا لا يملك الوصي الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو مستند  
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليعدل العيين وزيادة لان القاضى يمكن ان يطلب مليا  
على خلاف العادة ولا يرضى مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مأمون عن التوى باعتبار الملااة وباعتبار علم القاضى  
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصونا من التلف فوق صيانة العيين فان العيين يعرض التلف  
باسباب غير محصورة فصار القرض متقابلا للشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيل المنافع الخاصة فلذلك كان القرض  
نظرا من القاضى فيملك على الصبي وضررا من الوصى لترجح حبة التملك في حقه فلا يملك واللب في رواية يملك لانه يملك التصرف في  
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى  
غاما للاستقرار فقد ذكر في شرح وصايا اجماع الصغير لقاضى فان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه  
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول الجنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر  
في احكام الصغار لقلا عن المنتقى انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه قوله واما الردة فلذا بيان حكم القسم  
الثاني من حقوق الردة من الصبي العاقل صبي اى مستبرة غير مدرة في احكام الدنيا والخرة عند الجنيفة و  
محمد رحمه الله تحسنا لعلته لا يحكمه حتى لو كان ابواه سلبين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عفو  
بعذر الصبا فبين من امراته المسلمة ويكرم هو عن الميث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافى رحمه الله لا يحكم لصحتها  
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشر اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والافان  
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد الردة  
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوب منفعة وذلك لا يصح  
من الصبي كاعتق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوب منفعة كالبيع فما يخص ضررا ويحرم منه على وجه  
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردة لوجب قتله  
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردة لتحققها منه وكونها مخطوءة  
لانها لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها لا يتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الخطأ في حقه  
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوءة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع  
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحرر عا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط العبد

البلوغ لبذر العبا ولو ضمه ان جمله بغیر اللہ تعالی لا یبعد منه ملاحتی لا یجمل عارف الشیء بحیث کیف یجمل بالذی تعالی بعد صلاح انه  
 اتبع من یجمل بنیره فلم یجمل ارتدادہ عقولاً بل کان صحیحاً فی احکام الآخرة بلا خلاف لان سعاده الآخرة لا یتصور حصولها الا بحال  
 ورتد زال بالارتداد وحقیقته لانه اعتقد الکفر فلم یبق اعتقاد الاسلام ضروره کما لو تکلم فی صلوة او جامع فی محبة واعتقاد اول کل  
 من صومہ متعمدا لم یبق هذه العبادات وان کان فی فساد بالضرر لانه باشر بانها کذا فی احکام الدنیا لان یلزم لصحی من حکام  
 الدنیا کحرمان البیراث ورتوح الفرقة انما یلزم حکماً بصحة اسی لصحة ارتدادہ لا قصد الیه الضمیر رابع الی ما یبغی لزوم هذه الاحکام  
 من ضروره الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان یدل ان حکم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحکام فلم یصح العفو عن مثل الضمیر  
 الارتداد اسی لا یصح العفو عن مثل هذا الامر العظیم الذی لا یتحمل العفو لوجوبه بواسطة لزوم هذه الاحکام کما اذا ثبت الارتداد وتجا  
 لا یوید بان ارتداداً وکتابه بدلاً محروب ولزوم هذه الاحکام لا یتنبه ثبوته بواسطة لزومها ما عدم جواز قتل الارتداد وذل ان القتل  
 لیس من الردة حکم عین الردة ومن لوازمها بل یوجب بالحراریة ولبھی لیس من الیهما فلا یجب علیه جزاء کما لا یجب علی المرأة  
 وکان ینبغی ان لا یقتل اذا بلغ مرتداً کما هو جواب القیاس لوجود الارتداد ولبعد الاسلام وزوال العذر وهو العبا وحقق یعنی الحقیق  
 بعد البلوغ الا انه فی الاستحسان لا یقتل ویجوز علی الاسلام لان اختلاف العلماء فی صحة اسلام فی الصغر صار شبهة فی انقطاع القتل  
 ولكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا یغیر شیئاً لان من ضروره صحة ردة ابدیه وصدقه وکیس من ضروراتها استحقاق قتله  
 کالمرأة اذا ارتدت لا یقتل ولو قتلها انسان لا یلزم شیء کذا فی المبسوط قوله

فصل فی الاسرار المعترضة علی الالهیة ولما فرغ الشیخ رحمه اللہ من بیان الالهیة وما یتنبی علیها من الاحکام شرع فی بیان امور  
 تعترض علیها فتتمنعها عن لقائھا علی حالها فبعضها ینزل الیه الوجوب کالموت وبعضها ینزل الیه الاداکا کالنوم والاعمال  
 وبعضها توجب تفسیر فی بعض الاحکام مع لقائها اصل الیه للوجوب والاداکا کالسفر علی ما ستقف علی تفصیلها والعوارض  
 جمع عارضة اسی خصلة عارضة وانه عارضة من عرض لکذا اذا نظر لمر لعیده عن المضي علی ما کان فیه من حد ضرب ومنه  
 سمیت العارضة معارضة لان کل واحد من الیلعین لیا الاخر علی وجه یمنعه عن اثبات الحكم وسمی السحاب عارضا لمتعاض  
 الشمس وشفاعها وسمیت هذه الاسرار التي لها تاثير فی تغییر الاحکام عوارض لمتنعها الاحکام التي تتعلق بالیه الوجوب ولبیة  
 الاداکا من الثبوت ولهذا لم يذكر شیخوته والکھولیة ونحوها فی جملة العوارض وان كانت منها لا لا تاثير لھا فی تغییر الاحکام  
 وانما لم يذكر کحل والارضاع وشیخوخة القریبة الی الفتاوی العوارض وان تغییر سبب بعض الاحکام لدخولها فی المرض  
 کما کان ذلک المرض ذکر الھا کذا قیل وادود علیه المجنون والاعمال فانها من الامراض وقد ذکرهما علی الانفراد ووجب  
 عنه بانها وان دخلتا فی المرض لکنهما اختصا باحکام كثيرة یتحتاج الی بیانها فافترسها بالذکر سماوی وهو ما یثبت من  
 قبل صاحب الشرح بدون اختیار العبد فیه ولهذا نسب الی السما فان ما لا اختیار للعبد فیه ینسب الی السما علی معنی انه خارج  
 عن قدره العبد نازل من السما وکتسب هو ما کان لا اختیار للعبد فیه بدخل وقدم السماوی علی المکتسب ذکر الاله ظهر  
 فی العارضة ونحوه عن اختیار العبد وانشاء تاثير فی تغییر الاحکام من المکتسب و ذکر الصغیر فی العوارض مع الاثبات  
 باصل الخلق کل انسان لان الانسان قد تخلو عن افسه کادم وحواء علیها السلام فانها خلقا کما کاننا من عصبه



تقدم صغر لان ما يشبه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان لصغر امره عارضا على حقيقة الانسان ضرورية ولهذا  
جعل الجمل من العوارض مع انه كان امرا صلي تال الله تعالى والمدخر حكم من بطون امهاتكم لا تكون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان  
وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن العبد فيه اختيارا لان العبد قادرا على ازالة تحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة  
عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسبه باختيار البقار وبذلك اختلف الرق حيث لم يجده من العوارض المكتسبة وان كان العبد يتكلم من ازاله في الاصل  
برأسه الاسلام لانه ثبت جزاءه الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي مثبتة جبريا كالحرام والزنا والقتل والسرقة ولما ثبت  
لان يكون العبد من ازاله فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم  
الاجنون تقدم بيان الاجنون لكيما الساق الصغر في قوله واما الاجنون فمكة انا لا شيء بلوا ليعين لا يمكن الوقوف على حقيقة اجنون الابد  
الوقوف على حقيقة العقل ومحوه وانعاله فالتقل معنى يمكن به الاستدلال من التشابه على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور ليس  
بين الخير والشر ومحملة الدماغ والمعنى الموجب للاحكام اثاره وتعطيل انعاله لباحث الانسان على انفعال مضادة تلك الانعالي  
من خيضة في حلة اطرافه وقصوره في سائر اعضاءه ليس جبرنا ثم انه من اسباب المحجور فيما يتوقف صوره على العقل نظر الاجنون كالصبا  
والرق فانها من اسباب المحجور نظر للصغير والمولى والمحجور عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن  
اعتبارا شرعا فلهذا لم يقصد اعتبارا كلفا ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه المولى فكان المراد من المحجور فيما اخرجنا من الاعتبار  
من الاصل وتسمية محجورا عندنا تسمى بخلاف المحجور في اقوال العبد والبعض لانهما صورا عن حقيقة مجوز ان لا يبر ولكنهما لم يبر معنى المولى  
والصبي فيكون المطلق المحجور فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها لا توجد صلا لاهل ولا فلا يتصور المحجور فيها شرعا فلهذا لم يؤخذ  
بعض الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل العباد وهو ثبوت الملك في المصنوع ويسقط به ما كان ضررا كتحصيل السقوط  
اخره به مما لا يتحمل السقوط الا بالاداء وبالسقاط من له الحق ضمان المتلفات وجوب الدية والارش وفنقه الاقارب فانها  
لا تسقط بالاجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يتحمل السقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه  
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على هنيئة وكذا المحذور  
والكفارات لانها تسقط بشبهات واحدا من تسقط بالاجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والدية واما  
اشبهها من الفاضل غير شرع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المقتضية قوله واذا استدلال اخره كان  
القياس ان يكون المجنون مائلا لوجوب العبادات كلها اصلها كان او مارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله  
لان الهية اذا اذنت بمراد العقل وبدون الهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاغواء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو محجور  
من استعماله في العقل فكان العقل ثابتا كما كان كمن محجور عن استعمال السيف لم يوشرك في السيف بالاحكام الا ان  
علماءنا الثلاثة اسمحوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعفاء وذلك لان الاجنون  
من العوارض كالاعفاء والنوم وقد احمى النوم والاعفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يولد في ايجابها الى الجمع على  
الكلف بعد ذلك والاعفاء وجعل كانهما لم يوجد اصله في حق ايجاب القضاء وان العبادات كانت واجبة ففادت من غير حذر

فیلمن المجنون الموصوف بكونه عارضا بما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد الايرسي ان الشرح الحق العارض بالعدم  
 نے حق صحتہ الادا احتی ان من لومی سن البیل الصوم ثم نام او انعی حلیه اوجن ولم یتنبه ولم یفتق الما بعد غروب الشمس لصح صوم مع  
 ان الامسکاک فیه رکن وهو فعل مقصود ولا بد منه مثله من التحصیل بالاختیار وما به من العذر قد سلب اختیاره لکن عند زوال العذر  
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختیاری بطریق السحاق العذر الزائل بالعدم واذا کان كذلك فی حق الادا والذی هو المقصود فی  
 حق الوجوب الذی هو وسیلة ادلی بان یکون كذلك تو منیجی ان الشرح الحق العارض بالعدم فی حق الادا وقت تقرره حیث حکم  
 بصحة الفعل الموجد له فی حالة النوم والاعمال ونحوه فی حق الوجوب انحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجد فی تلك الحالة  
 متبدا فی حق ایجاب القضاء عند زوال العارض فكان ادلی بالصحة فاما اذا اکثر المجنون بان استدعاء لزوم القضاء سرودیا  
 الى المخرج وهو الحجج فی القضاء لدخوله فی حد التکرار فبطل القول بالاداء ای بزومه ودعا للحجج فی القضاء ونعدم الوجوب  
 ایضا لانعدام الاداء فان السبب لا یؤثر فی الوجوب الا تادیة الوجوب الى الاداء والقضاء فاذا تعذر ذلك لم یکن فی الوجوب  
 فائده وهذا القیاس والاستحسان فی المجنون العارضی بان یبلغ حاکما ثم جن ثباتا بلا خلاف بین اصحابنا فاما المجنون الاصلی  
 بان یبلغ مجنونا ثم یصل الصبا عند یحییة رحمه الله حتی لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام یوم  
 وليلة من وقت البلوغ لم یلزمه قضاء ما مضی من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عنده وعند محرم وهو ظاهر الرواية  
 هو بمنزلة المجنون العارضی وتخیل الاختلاف علی العکس فیه الفرق ان المجنون السامع قبل البلوغ حصل فی وقت نقصان البیاض  
 لافیه فیه ما لعله من قبول الکمال بمقتیله علی ما خلق علیه من نصف الاصلی فکان امر اصليا فلا یمکن الحاقه بالعدم فیلزمه بحقوق  
 مختصة علی السامع فاما السامع بعد البلوغ فقد حصل بعد کمال الاعضاء وبقیة کل منها القوة فکان معترضا علی العمل الکمال  
 بلحوق افیه عارضة فیکمن الحاقه بالعدم عند استفاة الحجج فی ایجاب الحق ووجه المساواة بینهما فی الحكم ان المجنون السامع  
 قبل البلوغ من قبیل العارض ایضاً لانه لما زال فقد دل ذلك علی حصوله من امر عارض علی اصل النقصان لا نقصان جلی علیه فاما  
 فکان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحده الاستدراك اذا علم ان الاستدراك فی الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالکثرة  
 الموقعة فی البحر لان المجنون اذا استدلا بدین ان یکون ایجابا لعبادة معه موقعا فی البحر لانه لا یمکن اداء العبادات مع  
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات علیه فی حال المجنون اتمعت واجبات حال المجنون وحال الافاقه فی وقت وحد  
 یتخرج فی ادائها کثیرا ثم لما لم یکن الکثرة نهائیه یمکن ضبطها باعتبار ادائها وهو ان یمتدح العذر وظیفه الوقت الا ان  
 وقت الصلوة یوم وليلة وهو وقت تعصیه فی نفسه فوکثر کثرتها بخلافه فی حد التکرار ففی الاستدراك فی الصوم بان یمتدح  
 المجنون فی شهر رمضان وهذا اللفظ لیشیر الی انه لو افاق فی جوف من الشهر لیلانا واما ما یجب علی القضاء وهو ظاهر الرواية  
 رد ذکره فی الکامل نقلا عن شمس الأئمة الامکملوا فی اذله کان یفتی فی اول لیلته من رمضان فاصبح مجنونا وهو حب المجنون بان یشتد  
 لا یجب علیه القضاء وهو صیح لان اللیل لا یمام فیه یدکان المجنون والافاقه فیه سوا ذلك لو افاق فی لیلته من الشهر ثم اجمع مجنونا  
 ولو افاق فی یوم رمضان فی وقت النیة لزومه القضاء ولو افاق بعدة فقلعوا علیه وایصح لایلزمه القضاء لان الصوم  
 لا یفتقر منه وانما لم یعتبر التکرار فی الصوم کما اعتبر فی الصلوة لوجوب احدها انما شرطنا دخول الصلوات فی حد التکرار

تأكيد الموصف الأكثره فان اصل الأكثره يحصل باستيعاب الجبس واسما ليعاد الى الموكود الميزود الموكود على الاصل رضى بالعلوم  
يزداد الموكود على الاصل او لا ياتي وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تالبا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم  
عليه زيادة المراتين على المرة الواحدة في الوضوء فانما شريعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشترط  
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان  
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح فلم يجز ان يكون مثالا وانما  
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتا كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان  
اداءها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة  
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر وخل وقت وظيفة اخرى اذا الاستيعاب لتحقيق الوجود وجوز من الشوال  
فكان الجبس كالتكرار بتكرار وقته وتأكيد الأكثره به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب كما كان في امثل احوال البو حنيفة والبولو  
في الصلوة على ما استقره قوله وفي الصلوة ان يزيد الجبسون على يوم وليلة اقلقت اصحابنا رحمه الله فيها يحصل به التكرار فاشترط  
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان ليس الصلوة سنا لان التكرار تحقيق به واعتبر البو حنيفة والبولو يوسف ذول  
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات والليال بشرط ان الكتاب وفائدة الاختلاف  
تظهر فيها اذا جاز ليعطى الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب  
عليها القضاء لان الصلوة لم يسرها فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة هو  
وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب قيام مقام الواجب الذي هو سببه  
لا يسقط الكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اعي الاستداده في حق  
الزكوة ان يستقر جنون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن حميفة وهو روى عن ابي يوسف  
في الامالي قال صدر لنا منه ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى مشاهير عن  
ابي يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة ملحق بالاقبل لان كل وقتا المحول الا ان سدل جبال القدرنا  
باكثر المحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على الكلف من اعتبار تمامها لان اقرب الى سقوط الواجب  
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجبسون قبل الحد الذي ذكرناه في  
كل عبادة منه وانما كان على الاختلاف المذكورين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيننا في حق الزكوة فيها  
اذا بلغ العصى بموتها وهو ملك لعتاب ذوال جنونه ليعضى سنة اشهر ثم تم المحول من وقت البلوغ وهو منقوب وجب عليه الزكوة عند محمد  
لانه لا يفرق بين الاصل والعرض ولا يجب عند ابي يوسف قبل استتال المحول من وقت الافاقه لانه بمنزلة العصى الذي بلغ الا  
عنه ولو كان الجبسون عارضيا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول بالافاق لانه زال قبل الاستداده  
لكل ولو زال الجبسون ليعضى احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الاستداده  
واساوة الاصل والعرض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وبما كان حسنا لا يجتنب غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حق بطريق التبعية كما شرع في حق العبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لالويه او لاحد من  
 ما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حق بطريق التبعية الفياض ان يصير مؤمنا تبعا لالويه لان انصرف العباد وان كان غير ثابت في  
 حقه ان الكفر بالتدعوى جعل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برودة بعد حقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقه ثابتة في حقه ايضا لانه تبع لهما في  
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حق بطريق الامالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا اردت البراءة زالت  
 التبعية في الاسلام لاجل حمله سلبا بطريق الامالة فلو لم يحكم برودة لوجب ان تغور وتما وهو فاسد فليس من القول بثبوت الردة في حق  
 ضرورة وانما يثبت الردة في حق تبعا اذا بلغ خبره او البراءة فارتد او لحق به بدار الحرب فان لحق به بدار الحرب وتركا في دار الاسلام لاثبت  
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثره اذ لا  
 لانه خلف عن الابوين والردا ترك فاعلا سلبا والبراءة مسلمان ثم من فارتد ولحق به بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في  
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم جن لم ينج البرية لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو لا احقا  
 والاقرار فلم يعدم ذلك بالاسباب التي اقرضت فبقى مسلما كذا في كل ما مع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط  
 عن الصغير السقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التبعية به لوجه لانه اسي الصغير الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالجنون وان  
 مني لهم جميع المحرمات به لغير ما يحتاج اليه من النافع والضار التي يتعلق بها لقاؤا ركنية الله تعالى في طبا عها والعقل مختص بالانسان  
 به يدرك عواقب الامور وحالات الاشياء او قد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حالته لانه قد يكون للجنون  
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامر من واما اذا عقل اى ترقى العصى عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من امار العقل  
 نقدا صاحب خبر اى لو حاسن المية الا وازفكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب  
 ضراب من الالبية لانه ناقص العقل بعد ابقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر لا يحتمل السقوط عن البالغ من  
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل الحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط باعذار كحتمل النسخ في نفسها واشتبهت  
 باسباب جليته مثل الوقت والمال واليبس فيجزان ليقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق العصى  
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اليه واسم منه ومن التمييز  
 والردا في فكان وجوب التوحيد والاسماء والالهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقته او قد يرى مع ابقاء الوجوب كما يعذر  
 في اداء الصلوة بعد حقيقته او قد يرى كالتنوم وفقد الطهارة مع ابقاء الوجوب فلا حرم اذا اداءه العصى كان فرضا لا نفلا على  
 ما سبناه قوله وحمله الامر اى الامر الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن العصى العمدة اى يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو  
 والردا بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوه واسم لما حصل من العرف  
 ويصح منه وله اى من العصى بان يباشر بنفسه للعصى بان يباشر غيره لاجل ما لا حمة فيه اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو يقع محض  
 لان الصبا من اسباب الرحمة ليعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرا لقلوبه عليه السلام من لم يرحم صغيره فلم يرحم  
 كبيره فليس من اجل سبب العفو اى من كل عمة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقوط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه  
 واخر من الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقاء سببها فلا يمتنع

وجوبها بسبب العباد كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولذا هي ولان العباد سبب العفو عن كل عهده يحتمل العفو لا يحرم العصى عن الارث  
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لا موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فليس سبب لعذر العباد وكحل  
 كان المورث مات خشف الفقه ولان الخزان ثبت بطريق العقوبة وفعل العصى لا يمنع سببا للعقوبة لعقود معنى الجانية في فعله بخلاف لدية  
 فانما تجب بعصمة الحمل به بل لو جوبها عليه اذ العباد لا ينفى عصمة الحمل ولا يلزم عليه اى غنى عدم حرمان العصى عن الارث بالقتل  
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد العصى العاقل والعاذ بالشدة او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينه لان الرق ينافى ابيه الارث  
 لان ابيه بائنه الملك اذ لو راثه خلافة الملك والرق ينافى الملك لما سببه ولان تورث الرقيق عن قرينه اشد ريبا لا يثبت الا بائنه  
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لو لاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث  
 وكذلك الكفر اى كالفقر في ان ينافى الارث لان الكفر ينافى ابيه الولاية على السلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين  
 على المؤمنين سبيلا والارث منبى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبرنا عن زكريا عليه السلام فنبى من من لذك ولدا  
 يرثى فانه يشير الى ان الارث منبى على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والادام بحق وهو الارث ههنا لعدم  
 سببه وهو الولاية كفاى الكفر وعدم ابيه اى ابيه استحق او عدم ابيه بحق للشخص كفاى الرق لا العذر اى عقوبة ولا يمتنع  
 بسبب العباد الا ترى ان من لا يملك المطلق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك ذواته  
 ايشع اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بائنه نفقة  
 بوزوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط ابيه كالبحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يحسن كفوفه  
 من ابيه الارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الا بئنه بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد  
 اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجه جعل الكفر منبى للسبب والرق منبى لايه فلهذا يكون الاتصال بائنه مع الولاية  
 سببا فبان ان الولاية تسمى ابيهية قوله واما العتة لعبد البذخ فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلا كلامه في شبه  
 بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام الجانين وكذا سائر امور فكذا ان يجوز شبه اول احوال العباد اى عدم العقل  
 يشبه العتة اخر احوال العباد اى وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فلما بحق الجنون باول احوال الصغير في الاحكام بحق العتة اخر  
 احوال العباد في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها العباد مع العقل فصيح اسلام العتوة  
 ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ابيهية كما يصح من العصى كذا اى العتة يمنع العتة اى  
 ما يوجب الزام شئ فيه ومضرة كالعباد فلا يلزم العتوة في الكوفة بالبيع والشراء نقد الشئ وتسليم البيع ولا يرد عليه ببيع  
 ولا يؤمر بالتصوم فيه ولا يصح طلاق امراة لنفسه ولا اعتقائه عبد لنفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون  
 اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن العصى والعقود لترسم عليه وجوب ضمان ما  
 يملك العصى والعقود من الاعمال عليهما فانه من العتة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك  
 من الاموال فليس بعتة اسى ليس من العتة النفقة عنها لان المنفى عنها عتة يحتمل العفو في الشرع وضمان  
 المتكفل لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد اذ يرد سببا ما يلزم بالعقود

في انفس الاستعمال وهو المراد بها جهتها ونفان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة كذا في الضمان بشرط جبر الماستهلاك من  
الحمل المعلوم ولذا قدر بالمثل وكون المستهلك ميسرا معذورا ومعتوما اي بالقار معتوما لا يثاني في عصمة الحمل لانها بائنة للحاجة الجبر  
السياسة لتعاقب بقائه وقوامه صالحه وبالصلابة والعلة لا ترد في حاجته اليه عنده في معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا ينع بعد  
ايعتاد العتة بخلاف حقوق امر فانها تنجب لطريق الابتداء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق  
الواجبة العقود لا نهالما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزام الضرر لم يجعل العقود اسبابا بالتلك المحقق  
حقها قوله ويوضع منه اي من المعتوه الخطاب كما يوضع من الصبي والي يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات  
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقديم ان حكم العتة حكم الصبي لاني حق العبادات  
فانما تقطبه الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وذكر من دالا سلام ح  
شيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا ينفون ان العتة غير ملحق بالصبي بل هو ملحق بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما  
تتموا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يفتق على عواقب الامور كعصى ظهره تليل عقل وتحققا  
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب من الصبي كما اثر عتة العقل في عتة في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عتة في سقوط  
بان صار مجنونا لانه لا اثر لاي في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد وحدث هذه الآفة كان البلوغ ويذهب سواها للخطاب يسقط من  
المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدى الى تكليف ما ليس في الواسع ويسقط من المعتوه كما يسقط  
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يفتق المخرج منه نظرا لمرسته عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه وغيره كما  
على الصبي لان بؤت الولاية من باب النظر ونقصان العقل بطلت النظر والمرسته لانه دليل الخبز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف  
بنفسه فلا يثبت له قسمة الموقوف على غيره لانه عاجز ولما جاع الشج من اول احواله الصبي والمجنون من آخر احواله والعتة ذكر  
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانا يفترق المجنون والصغرى لا فرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله  
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي المجنون غير محدود واذ ليس لزواله وقت معين فيظن له قليل اذا سلت امرأة المجنون  
على ابيها وامته الاسلام في الحال فلا يوزر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه البطلان حق المرأة والصغير محدود فوجب تأخير العرض  
الى طموه ارشده العقل حتى لو زوج النضر في ابنه الصغير الذي لا عقل امرأة نظرا لثبته واسلت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما  
عليه حتى يعقل الصبي والايحى عرض الاسلام على امد في الحال لان للصغير حق الانسك للنكاح باسلامه مثله في التجهيل لقويته وليس في  
ترك الفرقة الا ماخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه معصوم على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اولى فاذا قل  
عرض عليه القاضي الاسلام فانه يعلم والافرق بينهما وانا صرح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باسلام لان الخطاب انما يسقط منه فيما هو حق  
المدون حق العبادات ووجوب العرض منها حتى المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوزر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا حتى  
الاباء منه فلا يوزر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجاسع قوله وبالصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض  
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام متى لو اسلت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في  
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجوده على العقل كاسلام الصبي

العاقل نص على صوته اسلامي محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه كمال لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه  
 ودعا للنظم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعقل احراز من المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا  
 في وجوب العرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه  
 فحصل ما ذكرنا ان المجنون ساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارق ما في ان الواجب في حقه العرض على وليه  
 وفي حقه العرض على نفسه ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه انه غير الذي  
 لا يعقل في الوجوب في الحال وبساوية في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان  
 يعتبر بالانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق المراد من التعريفين بالنوم والاعمال  
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها  
 خرج بالنوم والاختلاس ان يكونا احالين باشيا كانا يعلمتا قبل النوم والاعمال وقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل بما كان  
 يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما نعه من الطبع ما يرد من الذكر فيها  
 وقيل هو امر بربيع لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي  
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان الاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في الجوع والعطش  
 به اذ الانسان لا ينسى مبادات متواترة بفضل فيه مما تذكره في انصار كالنوم لكنه اى النسيان اذ كان غالباً في حق من حقوق  
 صاحب الشرع بحيث يلائمه واراد باللائمة ان لا يخلق الطامة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع  
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سبب الغفلة  
 من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى وشمل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفاً وسهية لتفوق الطبع  
 عنه ويغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف  
 جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المظلم لوجوده في الصوم وجعل كان التسوية  
 قد وجدت فيعمل الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحمل ومنه عدمها الحرمة وهما من حقوق  
 الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه يمنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية  
 فيصالح سبب للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبب للعفو لوجه حتى لو اختلف مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه  
 لان حقوق العباد محترمة كما هي بانه لا ابتداء لانه ليس للعبد على العبد حق الا ابتداء لانه لا يملكه في نفسه وهي محترمة فيتم حقوقا يتعلق  
 بها فهو امس كرامته من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتداء لانه  
 جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتبى مباداة بل شاكر ان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتداء لانه لم مع فناء من افعالهم  
 وقال الله تعالى ومن جاهدنا ناسيا بغير نفسه ان الله غنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم  
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولذا اى ولان النسيان انما  
 جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً بان وقع في القعدة الاولى على نسيان العقد الاخرة لم يقطع

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للصلى هيئة تذكره اعمق الله مقدمة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصلوة  
 فيجعل مذكرات السلام في غير حالة العقودة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة الصلوة تذكره  
 له مانعة من النسيان اذ انظر اليها فكان وقومه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل مذكرا لانه ليس في معنى النسيان المنع من ما به قوله والنوم  
 فكذلك النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والبالغة من العمل بسلامتها واستعمال العقل  
 مع قيامه فيجبر العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته لانه تنحصر في الدماغ الرشح  
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بتجديد النوم اذ الانما ونحوه داخل فيه لكنه بيان  
 اثر النوم وقوله فاجب تاخير الخطاب لانه انما يتبعه قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم  
 عجزا عن كذا كان مكاتبة تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاتجاه واحتمال غفلة وهو المقتضى  
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يقطع اصل الوجوب وانما يقطع وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطول  
 زمان الوجوب فيحين تنذرية فاعمال الخسرج والنوم لا يستدعي عادة بحيث يخرج العبد في قضا ما يغفوه فسر حال نوم لانه لا يستدعي ليا  
 ونهارا عادة فلم يقطع الوجوب به لانه لا يخل بالالهية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم  
 للاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للناظر تميز بطلت عباراته فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء  
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقر الصلوة في صلوة فاما وهو ناظم  
 لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها من  
 اختيار واما العقدة الاخيرة فلان النص فيها من محمد رحمه الله وقيل انما تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من  
 جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشئ ما يفسد به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيام  
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو ملكت لا يصلح فقام وقرار وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الامكان  
 لتوقف الحث عليه فان الحث في اليقين لا يتحقق الوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فبان انما بالنوم فيجوز ان  
 يستحب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في نسخة اذ انما في العقدة  
 كلما عليه ان يقعد قدر التشديد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب من الفرض لان الشرح جعل النائم  
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تفسد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ضمن لا تميز له وهو  
 مختار الشيخ الامام في الاسلام وذكر في المعنى وقام في قاضي خان والخلصان صلوة والخلصان صلوة تقصد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم  
 في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة هو المختار فاما اذا التقطت النائم في صلوة فلاروايه فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تقصد صلوة  
 ويكون عدنا لانه قد ثبت بالنص ان التقية في صلوة ثلاث ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولما فرق في الاحداث بين النوم واليقظة لا أثر لاختياره في الغسل كما  
 لو انزل الشهوة في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن  
 شهاب بن اوس من ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الانشاء لان فساد الصلوة  
 بالعمية باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فلا



القيمة في هذه الحالة حدثا ساهيا بمنزلة الرماح فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو البدن كور في عاسته  
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القيمة والنوم كالتيقظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا واما  
 كونها حدثا باعتبار معنى الجنائية وقد زال بالنوم الا ترى ان قيمة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا الزوال معنى الجنائية  
 من فعله ومختار المصنف ونحو الاسلام جميعا امدانها لا تكون حدثا الزوال معنى الجنائية عندا بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا  
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الأخيرة وحده قوله والاعمال  
 كذا لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رح وكانه واد افتورا  
 غير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوليزيل القوي انما يخيل بالالبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل  
 لا يوجب عدم العقل فبقية الالبية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير  
 الخطاب بالاداء وبطمان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاعمال أشد  
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلة اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان منه في  
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يذيل على معنى الانسانية ولا يزيل أصل القدرة  
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتمكن ازالته بالتيقظة وهذا اي الاعمال عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية ثانيا في القوة اصلا لما بينا انه مرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف  
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاعمال حدثا في كل الاحوال مسطوحا كان  
 او قاعا او قاتما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه باه لا يوجب سترغا المفاصل الا اذا غلب  
 فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاعمال البنا قليلا كان الاعمال او اكثر اسطوحا كان البعني عليه غير مسطوحا  
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جوار البنا ولانه فوق الحد  
 في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال يخل بالعقل وكل واحد منها يؤثر في المنع من الاداء لانه معتق الى كل واحد  
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لا يخل بالعقل باصل الخلفه فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرماح وذكر  
 في فتاوى قاضي خان اذ انفس في الصلوة من غير تعذر فالناحية حتى اصطبغ فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تقصد  
 صلوة لانه حدث ساهي فله ان يتوضا ويبنى وقيل لا تقصد صلوة ولا يتقضى طهارته كما لو نام في السجود قاعا اذا نام مسطوحا  
 متعمدا ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا غلات واعتبر استداد الاعمال استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقطت الصلوة اذا  
 استند ولم يعتبر استداد النوم في شئ اصلا وكان المقياس ان لا يسقط بانها بشئ وان طال كما ذهب اليه بشئ من جنات الرمي لما  
 يزيل العقل ولكنه يجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاعمال  
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر احتسب بابقص مادة وهو النوم لا يسقط القضاء واذا طال اعتبر بايق  
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استداه في حق الصلوة ان رتد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندنا في نفيته  
 رحمه الله تعالى والى يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي منه استداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه  
 القضاء لان وجوب القضاء يتبني على وجوب الاداء و فرق بين النوم والاعمال فان النوم من اختياره بخلاف الاعمال ولكن تخسنا  
 بحديث على رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقتلن وعملن يارسرغى عليه يوما وليد فقتل الصلوات بلامدين مرضى  
 منه اغنى عليه اكثر من يوم وليد فلم ينفصل الصلوات فعرفنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم  
 لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد بضيعة يلزمه القضاء ان يتحقق ذلك  
 الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال و وجوب القضاء يتبني عليه  
 وقتلنا لان الاعمال عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالهية او بالخروج ولا تزول الالهية به لما  
 بينا و لا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكسر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب  
 وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده فخر نادري وجوب جرافيج اعتبارا  
 قوله واما الرق فكله الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء  
 هو عبارة عن ضعف حكمي يتبني الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات و آخر  
 بالحكمي من المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر صلا لان الرق لا يوجب خلا في سلامة العينة فطرا و بالهنا لكنه وان تولى  
 عاجزا عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج والمالكية المال وغيره لا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى  
 ملكوا بالاستيلاء ثم ان نفر فانهم نافذة وانكتمت صحته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم  
 بالنسبة اليها حتى صار واعرصة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حازبنا على ديانهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام  
 في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه ابتداء بثبوت فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وعصوا  
 انفسهم لمحققة بالجدات حيث لم ينتفعوا بعبقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل  
 ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صار و ا به محال الملك وجعلهم عبيد عبادة والحلقم باليهاتم في التملك الابتدال  
 ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في مال البقاء  
 ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد على فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد  
 رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج  
 فانه في الابدان يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم  
 ارض الحراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي انصب لامر فعلته من العرض يقال فلان جعل عرضة  
 للبلاد اي منصوبا بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامكم اي عرضا لها فيبذلوه بكثرة الحلقين  
 به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للتملك والابتدال اي الامة ان قوله وهو وصف لا يخل  
 التجزى اصله التجزؤا بالهجرة لكن الفقهاء ليسوا الهمة تحقيقا كما هو مذهب بعض العرب في المموت فصار تجزؤا بالواو ثم  
 قبلوا الواو لو وقع ما طرأ فاما فقهاء التجزى وشبهة توضع والتوضي اي الرق لا يحل التجزى فثبتوا زواله وقال محمد بن سلتان

من مشائخنا انه يحمل التجزى بتوحي لفتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق النصف فم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القدر لا تجزى اذا لا يتصور قمر نصف الشخص شاعدا ون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شاعدا ون النصف والحاصل ان الحمل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في انصافه بالعلم والحمل وكما ان المرأة لا تجزى في انصافها بالحمل والحرمة والمراد من التجزى وعده فيما نحن بعده من المسائل ان الحمل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف بيقبل التجزى او لا يقبل فانهم ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يحمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له لاني النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعل بمنزلة تجزى واحد في الشهادة كما ان المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو عند الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة من قوة حكمية يصير الشخص به ابلا للملكية والشهادة والولاية ونحوها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض المشايخ وبعضهم ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجاسع للغير عنه للتجزى بثبوتها واولا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من ابيهن يجوز بالا جماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالا جماع وينزول عن النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام لرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في التجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رهما اعدا الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فالكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لا يمكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى لا يمكن التطلاق الذي هو الفعل مستجريا ولا وجه للقول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستجى بثبوت العتق في الكل وقال ابو صيفه رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبدا لعتق الكل ولكن عند الملك الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجز بخلاف الكتاب لان السبب في حق الكتاب عقله يحل الفسخ وهو الكتاب والسبب ههنا انه الملك لا الى احد وذلك لا يتحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبدا عتق بقبته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير مطلقا خارجا الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستد ام فيه الرق ولان الاعتاق ازاله ملك البعين بالقول في تجزى في الحمل لا البيع وذلك ان نفوذ تصرف المالك بقبته ملكه وهو مالك للباية دون الرق لانه اسم لضعف شرع مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حق على الخلق فيكون جزاؤه قتاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في الحمل لا يدل على انه مملوك

لتعلق بانوثة فانها شرط الملك فلو تابدان وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواحدة واسطة ازالة المالية على معنى انه اذا اتم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون فصل الزيد ملاقا للرق كالقتال فعله لا يحل الزوج وانما يحل لبينة ثم تزويج الزوج ينقض البينة فيكون فعله تنكها او كثر القرب يكون اعتاقا بواحدة الملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما ي اسقاط الملك الذي هو متجزى لقبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى حتى كان فاسلا بعض الاعضاء متطهر او مزليا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتجريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي خير متجزية كان سوا قع الطلقة والطلقتين سطلما ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالته الملك من البعض حق العتق لان ازالته لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التبريد والاستيلاء ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبيا بن حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالما حصل ان الاعتاق عند ثبات العتق قصدا وازالة الملك منها واشباته بازالة الرق الذي هو ضده وسما لا تجزى ان فلا تجزى الاعتاق واذا لم تجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وارتفاع نصف الطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق منها لانه لان المرأة انما تصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا قوله وبذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترافا لفظا الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال نيابة في مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية لا لا يعنى مملوكية من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالكاس هذا الوجه لان مالكية تعنى العتق والمملوكية تعنى من العجز وبما متناقيان فلا يجتمعان سببه واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال الكمال من حيث انه ادمى لاس حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمى يلزم منه ان يكون المال مال الكمال وذلك لا يجوز لان المال كمتبدل للمال والمال متبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل متبدلا في حالة واحدة بجناس مال ليس بمال لان الضرورة داعية الى اشباته كذا في بعض الشروح ولا يخلو امن وبار فالأولى ان تيسر في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق ابيه ملك التصرف كلابقى ابيه ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه جازا وتزوجا وقد قامت له ابيه في التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذاته حتى ان المولى لا يملك الشرا بشرن يجب في ذمة عبده ابتداء فيقرب الى ابيه في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالمحمد ودود القصاص يبقى مال كذا في التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام من حيث

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتسيري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاقى لانه من احكام الملك  
 كالاعتاق وقال مالك يحوز لهما التسيري لان ملكا لمعتق ثبت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وسببه ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم الملية فكذلك خلاف النكاح ولا تاتر لاذن المولى في اثبات الملية انما يثبت في اسقاط حقه عن قيام  
 الملية العبد والمسيرة الامة التي بواستها يتبين اعدتها لا على فعلية من السير وهو النكاح يقال تسيرت جارية وتسيرت كما يقال تظنت وتظنيت  
 وخض المالك بالذكرك ان حكم المديرك كذلك له مصاديق بكتابته لحرية يدا فيهم ذلك جواز التسيري له فانزال الوهم بذكره قوله ولا يصح منها حجة  
 الاسلام يعني لما ابطال الرق مالم يملكه المالك لا يصح من العبد والمالك حجة الاسلام حتى لو جابقع نقلا وان كان باذن المولى لان القدرة  
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها تافح البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا واما المنافع  
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع مادية على ملكه لان ملك لذات ملته الملك للصفات وكانت النافعة للمولى واذا اعدت القدرة اصلا لم  
 يثبت الوجوب الا ما همس عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم الفرض  
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك ان الحج المودى قبل وجود شرط فاعلمنا  
 عن الغرض بخلاف الفقير اذا جزم استغنى حيث صار مادي عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من المولى  
 الى موضع الاداء فبأي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلًا للنافعة التي هي حقه فكان قرضا فاما ساق العبد  
 فلولاه وباذن المولى لا يخرج النفع من ملكه فاما وقع اداؤه بملك لغيره فلا ياتى به الغرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تاتى به  
 تحميل للمال وهو للمولى لان نفسه وبهذا بخلاف الجمعة اذا باذن المولى حيث يقع عن الغرض لان الجمعة تودى في وقت الظاهر خلاف الظاهر  
 ومنافعة الاداء الظاهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه للجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الغرض كذا في المبسوط قوله الرق لا ياتى في الملية  
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع الملية  
 لهذا الاشياء فكان في حق هذه الاشياء سبعا على اصل الحرية لا منها من خواص الانسانية والمفروضة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا  
 لان العبد مع صفته الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة بها وهو لا يملك الانتفاع بها للمولى وطبعا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها  
 مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست للملية ملك السمين فاذا لا طريق له لدفع هذا الحاجة الا بالنكاح فيثبت الملية النكاح وانما يوقف نفاذه سنة على  
 اذن المولى دفع الضرر منه فان النكاح مستلزم للدم وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد بالخر يتعلق  
 وبالصيتا حق المولى فلم يكن يدرى من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه من الملية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو  
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك ليضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فنعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى  
 النكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لاننا نقول انما يملك اجباره حين  
 الملك من الزنا الذي هو سبب لملك النقصان لا لانه مالك لانه كان العبد هو المالك ليضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فسخ  
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لانه لا يبقاها فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت الملية النكاح ولذا لا  
 يملك المولى لتمام دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقر اثنان ولي القصاص مسجتي ارافته ودمه وهو في ذلك مثل الحر  
 وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه متع على

اہل الحریۃ نے حق الدم والحرۃ قولہ ویتاذا فی الرق کمال الحال فی اہل البیارات الموضوۃ للبشر فی الدنیا واخرہ عن الکرامات  
الموضوۃ فی الآخرة فان بعد سیاوی المحرفین لان اہلیتہما بالتقوی والارحام للحر علی العبد فی التوسۃ واما یناہیہ لان کمال  
الحال سنی الکرامات بینہ العز والشرف والرق ینہی عن الدل والہوان فلا بد من ان یکون بینہما تاف من الذمۃ فان الانسان  
بہا یصیر اہل الایجاب والاستیجاب ویمتاز بہا من سائر الخیرات فیکون کرامتہ واکمل فان استغفر ش الحسد اثر وتوسۃ طرق نفا  
الشوۃ علی وجہ لا یتلزم بحقوق اسم ولانہ کرامتہ بلاشبہہ ولہذا تسع الحبل فی حق النبی علیہ السلام الی التسع والی ماشا الزیادۃ  
شرفہ وکرامتہ علی کافۃ الخلق والولایۃ فانہما تنفذ القول علی النبی واولیہ ولا شک ان ذلک کرامتہ لانہ من باب السلطۃ ثم یمیز  
نقصان الاشیاء الثلثۃ بسبب الرق فقال حتی ان ذمۃ ای ذمۃ الرقیق ضعف بسبب الرق لانہ من حیث انہ صلا بالاروق صار  
کما نہ لازمہ لاصلا ومن حیث انہ انسان مکلف من ان یکون لہ ذمۃ فقلنا بوجود اصلا لزمہ ولكنها ضعیف بالرق فلا یحتمل الدین ہی  
لم تقو علی تحملہ بنفسہا لضعفہ لا یکن المطالبۃ بہ بدون انتقام بالیۃ الرقیقۃ والکسب الیہا اذا لا یغنی لاحتیاجہا الدین الاصح  
المطالبۃ فانما صحت الیہا بالیۃ الرقبۃ والکسب علیہا من الرقبۃ والکسب لزمہ المرعی لما صفت بانہا بسبب الحرۃ  
وجب ضم الکسب الیہا لتعلق الدین بہا ولیس المراد من تعلق الدین الکسب ان العبد یتسبۃ فیہ بل المراد منہ ان الکسب الموجود فی یدہ  
تصرف الی الدین اولافا ذل المرید بہ اول یمکن لکسب یصرف الیہ الرقبۃ الیہ وللبایع الرقبۃ بالدین ما یلے الکسب بالاجماع الیہ  
اشیر فی الاسرار لان لا یمکن بیہ فیتسبۃ فی الدین کالمدرہ والمکاتب ومقتن لہیض عندہ فی حنیفۃ رحمہ مد قولہ ولکہ  
اکمل کا طہ اثر الرق فی ضعف الزمۃ کما اثرہ فی تصفیۃ اکل الذرۃ یتبۃ علیہ کما الکساح المراد ہا لہ منۃ لانتج العبد  
الاخرین سہرتین کانتا اداستین وقالی لک رحمۃ اللہ لان تیزج ارببالان الرق لا یؤثر فی مالکیۃ النکاح حتی لا ینج العبد  
من اہلیۃ النکاح واما لا یؤثر فی الرق فاحر والعبد فیہ سوا کما لہ لطلاق وکما الدم منۃ حق الاقرار بالقوۃ وقلنا ان الرق موثر فی  
تصفیۃ ما کان متعدا فی نفسہ کما لہ رات فی کدود وود والطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النعم یوسف الانسانیتہ وقد  
اثر الرق فی نقصانہا حتی انقصت اہلیۃ استحقاق النعم فلا بد من ان یؤثر فی نقصان النعمۃ والحمل فنتہ کذلک اثر الرق  
نے اتقا صہ لہ النصف کما دل علیہا اشارۃ قولہ تمالی لہملین نصف ما علی المحصنات من العذاب وقدر وی من عمر رضی اللہ عنہ  
قال لا یتزوج العبد اکثر من اثنتین قولہ وتطلق الامة اثنتین یعنی سواہا کان زواجہا مؤدا وعبد الان الرق کما اثر فی تصفیۃ حل  
الرجل اثر فی تصفیۃ حل المرأة وہو ما صار مست المرأة بحل النکاح لان اہل لعمہ فی جاہہا کما ہو نمرۃ فی جانب  
الرجل لانہ بسبب لکسب والازدواج یخصین لکسب ویحصل الولد واخرۃ یمکن لکسب لہ ہذہ لاسور کالرجل بسبب لکسب لکسب لکسب لکسب  
الدارۃ وہما یخصمان بہا فکان اکل فتمتہ فی حقہا بالطریق الاولی فلما ینصف حل الرجل بالرق ینصف حلہا بالرق ایضا والطلاق  
مشرع لتقویۃ ہذا اہل فتمتہ کان حل المرأة ازید کان علیہ الطلاق فی حقہا وسع وعلی امس کن ملک عیدین ملک فمقتضی ہذا ملک  
بدا واصل ملک اعتقادہ لکان حل لائمۃ علی النصف من حل المرأة کما ان حل العبد علی النصف من حل الحرفات بنصف ما یقوت بہ  
حل الحرۃ وہو تظلیۃ ونصف الان الطلاق الواحدۃ لا یتجزی کمل وصار لغوت بہ حل لائمۃ طلاقین ویؤید ما ذکرنا قولہ علیہ السلام  
طلاق الامة ثنتان وعدتہا حیضتان وتصفیۃ العدة لہما فتمتہ فی حق النساء لہما فیہا من تصفیۃ کما النکاح فیہ اثر الرق فی نصفینہما

الطلاق فكانت عدة الامة خمسة عشر وكان ينبغي ان يكون خمسة فليسا لكن احيقت الواحدة لتقبل التخصيف فيتم كمال ولا تسقط لانها  
الوجود وارجح على جانب عدمه والامتناع فيه ايضا ولتقسم حصة كان للامة الثلث من النعم وللمرأة النكاح لان النعمة بينية على كل فتتصف بالرق  
لها وسوقه روى انه عليه السلام قال للمرأة يوم اسلمت لامة يوم قولها واحدا ما تنصفك احد ودفع حق العبد والامة لان تعليق العقوبة  
بسلط الاجنانية وتعلق الاجنانية يتوافر النعم فان النعمة لما ملكت في حق شخص كانت جنانية على حق النعم اعظم من جنانية من لم يكمل النعمة في  
حقه والدليل عليه ان النعمة لما ملكت في حق شخصين باستيفاء خط من المرأة كانت جنانية الزمانه اعطت احدهم الرجم ولما ملكت النعمة في  
ازواج النبي عليه السلام ودفعه عن نفسه لشر من لها صبيته كان شر العقوبة على تعدد اجنانية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيره من  
كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منك بغلة فاحذره بيته ايضا عفا لما العذاب فمبين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد  
والامة كما بينا اثره في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثره في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فليس نصف ما على المحصنات  
من العذاب وهذا في كل الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيكامل كالقطع في اسرة فان المحر والعبد فيه سواء قوله وتنفقت قيمته  
الى اخره ولما نف الرق كمال الحال انتفعت قيمة نفس العبد من قيمة امرته اذا قتل للعبد خطاء وجبت على عاتقه السجدة في قيمة ولا تراو على عشرة  
الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم فان كانت قيمة عشرين الفا واكثر وعين في يوسف والشافعي رحمه الله لم يجب قيمة على السجدة  
للعامة عاتقه بالنعم بالمنة لان معنى المالية في العبد لا يحل على معنى النقيصة في هذا الباب بل دليل النقيصة اذا انتفعت من الدية سبب العقوبة  
وان جاز الضمان سبب للمولى ومكة في العبد ملك ما ان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالنعم بالمنة بالمنة كما في التفسير  
نقول اعتبار معنى النفيضة اولى من اعتبار معنى المالية لاننا اصل المالية تامة بها فان النفيضة لو زالت بالموت لم يبق المالح لو  
حالت المالية بالاتفاق بقيت النفيضة ولهذا كان الاعتبار في ايجاب القصاص الكفارة معنى النفيضة منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب  
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفيضة لاظهار خطر الحال وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصل ينته كمال  
المالكية بالحرية الزكوة فباحية ثبت المالكية المال بالزكوة وثبت المالكية النكاح وقد انتفعت المالكية العبد بالرق فانه ينافي المالكية المال فلا  
من ان ينقص بدل كما انتفعت دية الانثى من دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد طرفي  
المالكية وهما المالكية المال والمالكية النكاح ولا يعد منها لان العبد في المالكية النكاح مثل المحر والمالكية المال لم تنزل مدينه بالمالكية فانهما تثبت  
بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واتوى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة  
اليه والعبد وان لم يبق اهل للملك الرقبة فهو بالتصرف في المال الذي هو اصل اهل الانتفاع اليه على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة  
فيكون اهل القصاصا وادنى طريق قضاء حاجته ملك العبد الاتية ان المأذون اتحق العبد على كسبه كما كتب لهذا يتعلق الدين  
يكسبه الذي في يده الا ان ياتي بالثبوت ولا يتركه لا جارة مع العارية وكله الواويع العبد بالانعام لا يملك له الاستداده من المودع ما ذوا  
كان للعبد او محجوزا في ماله شرقي اجماع الصنف فوجب القول بنقصان في دية لبا التخصيف والامبالا انوثة فينعدم احد طرفي المالكية وهو  
مالكية النكاح فانه وان ملكت المال قبة وتقر فادى لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالمالكية وجب تنصيف ديةها فاما  
فخرج اجواب عايقا بسبب على هذا التخرج ان ينقص دية العبد من دية امره بمقدار الربع لان تمام المالكية عن مالكية امره بالربع لانا قد بينا  
ان المالكية اليد والتصرف اقوى من المالكية الرقبة فلا يمكن في التخصيف اعتبار الربع بل ينقص من الخطر في اشع وهو عشرة ما هم لانا

قل لا يستولى به من امره استعانة ما وكل باستحقاقه بقطع اليد المتحررة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا  
بقول ابن سبويه لا يملك بغيره العبدية المحرقة من عشرة واربعة عشر في كل المصنف من رسول الله عليه السلام فان قيل  
لانهم ان المالكية النكاح كالمدة للعبدية هي فاقعة لوجوبها على اذن المولى لبيان امره الثاني ان امتصاصه على امره  
بما كان المحرقة تجوزت بالية الى الرابع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان المالكية كالمدة في توقفها  
على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى في العبيد لا يملك المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيفه في  
الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتصفية اصل فان المالكية فيما ملكه من النكاح مثل المالكية المحرقة لنقصان فاما الجواز  
من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته المقبول عن دية المحرقة ان المقبول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجوز  
فيه القيمة وتجره العاقلة الا ان الموجب انقصان وبعده ورتبه بالمال التي انتقصت بهما المالكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته  
بالانقصان بذلك بسبب المانع لوصف لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك  
الناقص بسبب الاعتبار بالمال يدل على لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان باعتبار المالكية انما ادوات قيمته المالكية على  
دية المحرقة وجب لتقصير ما لكن يقدر له خطه لما بينا ودوجب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالمالكية لان القصاص وجب للمولى  
ايضا وهو بدل النفس بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقصر دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يبيع مستحقا فيستوفى  
المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفى القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهل للمصرف في المال والاستحقاق  
عليه من هبتنا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصل لا بطريق النية وثبتت له حكم الاصل وهو العبد على كسايه وكان  
الاذن فك الحجة الثابت بالبرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واشتات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابه الا ان اليد الثابت الاذن  
غير لازمة لثبوت الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا  
رحمة الله عليه ليس يملك التصرف بنفسه ولا استحقاق اليد ولكنه يتصرف في الاذن من المولى فتوقف المولى بطريق النية كالمولى  
بتصرف المولى في وفي الكسب يد يتأثر بمنزلة يد المولى في الاذن نوع من التجاويكون اذنا في الاذن كالمالك عندنا وعندنا  
رحمة الله عليه لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شرا وشيئا كان ما فذنا ابد الى ان المحر  
عليه لان هذا اسقاط اصح والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا سئل ان يقبل التوقيت اصح الشافعي رحمه الله ان المقصود من التوقيت  
حكمه وهو المملك وانما يحيل للمولى للعبد لانه بالبرق خرج من ان يكون اهل للملك واذا لم يكن اهل للملك الذي هو المقصود من  
التصرف لم يكن اهل للملكية وهو التصرف لانه شرع الحكم لالذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل للاستحقاق  
اليد ايضا لان اليد لا تستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران لانه ثبت انه ليس اهل للتصرف  
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا ولو بطريق النية كالتصرف الكسب فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف  
الا بالتصنيف ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر بغير سبب في شرع ما دونه صالحة للترام الدين واعتبار الكلام بعدد دونه  
من الابل والامية التكم لا بعد غير ساقطة بالاجماع لانها ثبت بالعقل وهو لا يتصل بالبرق ولهذا صح قوله وقبلت روايته في الكتاب  
واخباراته في البيانات وكذا الذمة مما يملك للعبد للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهل للاسباب والاستيعاب



لما بقیا والعبد من هذا الوجه لم يصر ملكا للمولى ولعلنا سألنا عما يطالب به الحق في بيع اقراره بالجدود والمقصود هو ايراد المولى  
ان يتصرف في ذمته بان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا  
ببطلان خبره دين الاستهلاك في ذمته وبطلان خبره المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انفسا  
بيع ولو اخذ به في احوال الكان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تترام الديون من كرامات البشر وبالرق لم  
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقى العبد بالالتصنيف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر اصلي مقصود منه و  
الملك العبد وكان عالما في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يخرج على المولى بالحققة من الديون ولو كان نائباً لرب عليه الوكيل  
لا يخرج على الموكل والمولى يختلف اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممثلاً  
عن التصرف لمحمى المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمة يتعلق بالية الرقبة والكسب استقواء بهما ملك المولى فلا  
يتعلق الاستيفاء به دون لصاه واذا اذن فعذر في ليقط حقه فكان الاذن فكان للمجرب كالكاتبه فلما يقتل تفتيس بنوع دون  
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف بالنفسه وكان حكم واقعا لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيها اذا اشترى شيئاً ثم امتنع  
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم امتنع وكما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه فنفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه  
نائب عن المولى في التصرف فلما العبد وان كان يتصرف بالنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انفذ التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن  
تفسيده على العبد بعد ائتمار عند زوال المانع من ثبوت لكان التصرف حتى وقع بجمته لا ينفذ بجمته آخره بخلاف النكاح لا ينفذ  
على الوجه الذي توقع اذا الملك فلتع للمعد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للرهن فيمكن تفسيدها عند زوال  
المانع من غيبة تفتيسه واعلم ان لما ائتمار في ثبوت الملك للمولى بطريقين احدهما ان ملك العبد بالتصرف يقع للعبد ملك  
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا مال لنفسه لان كل انسان من ماله ان يقع له دين ان يقع لغيره كان واقعا له  
كالمكاتب لما كان كسبه لمسيدين وجهه لنفسه من وجه لم يجعل نائباً عن المولى بل هو مال لنفسه فلذا اذا ائتمار في ان ملك الرقبة  
لا يقع للمولى حكماً للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون ملكه لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهل الملك فعذر لا يقلع له فاستحقه المولى  
لا بالتصرف ولكن بطريق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه  
العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما يفتي الملك من جهة العبد كالوارث ائتمار الميراث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في  
رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما اراخ بقوله والمولى يملكه فيما هو من الزوائد فاما جليله من الزوائد لانه مشروع وسيله  
الى ملك السيد الذي هو المقصود والتكسب من الاستفاد والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولهذا اى ولان الملك  
لا يثبت للعبد بل للمولى يملكه فيه ولان الاذن غير لازم جلنا العبد في ملك الملك وفي حكم بقاء الاذن كالكامل وان كان هو صيلاً  
في نفس التصرف ونجوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكامل والمولى كالكامل حتى يثبت  
الملك له ولما كان للمولى حق المحجور عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزال الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون  
لاني حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزاله بدون تمييزه نفسه فلم يمكن جله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء  
الكاتبه قوله في مسائل من المولى متعلق بقوله دعائه مسائل المأذون اى اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اى جلنا في حكم الملك

ففي سائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عاتق سائل الماذون كالكيل فمن اشبه القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة نعم من  
المولى فيلغ العبد بعض ما كان في يده ما تجارته واشترى شيئا وحالي في ذلك بعين فاحش او يشرع في بيع المولى فجميع افضل العبد جائز عند  
ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعاً للمولى كما كان واقعاً للموكل في تصرف الموكل في تصرف العبد  
الموكل لتعلق حق ربه بملكه كما تنبئ تصرف الموكل بمحض المولى وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لانه اذا اذن العبد بعد مرضه فيعتبر من ثلث  
وكذا الحكم عند ما في الحماية بعين سيرة فالأحماية بعين فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا  
يملك هذه الحماية حتى لو باشره في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي عابه بعض مرضه المولى كان المحاميات لان مباشرة العبد  
كباشرة المولى والمرجع لا يملك الحماية في صحة المولى كانت باطلة ولو اقر الماذون في مرضه مولا به دين او غضباً ودوية فائمه وستمملكة و  
اذ غير من دين التجارة وطع المولى دين ثبت في صحة دين الصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته  
وكسبه شئ فهو له اقر العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة شديداً فلهذا  
ففي هذه المسائل استدل الماحيل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل يحترق حرقه في هذه التفريقات ولم يعتبر  
صحة العبد ومن اشبه القسم الثاني العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول لا التجارتي كالكيل باذنه وقد قال له المولى عمل  
برأيه لا ينزل لغيره لان ملك المولى صار مجوزين كما لو مات الموكل صد المولى ودين ويشترط العلم للماذون بالبحر بصحة ما  
علم الموكل بالعدل ولو جرح الماذون من ملكه لم يبرح من ملكه لم يبرح للعبد ولاية ان يقتض شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن  
كما لو كسب بالبيع ليس له ولاية فيض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقاً وارتد والعياد بالعد  
وقتل فيدا وحق بداء الحرب صار العبد محجوراً كالكيل يصير معزولاً في هذه المسائل ولذا لا باجل العبد كالكيل في حال بقاء الاذن  
قولهم والرق لا يورث في عصمة الدم التي اضره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك قتاله وبصاحب الشرع على نوعين موثمة  
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلاً ومقوتة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعاً على تقدير  
التعرض نعم ان كان التعرض عمداً فالضمان هو القصاص ان كان خطأ فالدية والاثم يترفع في عصمتين بال كفارة ان كان  
القتل خطأ وبالقتل والاستنثار ان كان عمداً فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقوتة بالاستسقاط والتنقيض وانما يكون  
في قيمة اية قيمة الدم حجة ابعاً يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمته الواجبة بسبب العصمة المرق فقال اثره  
في تنقيض القيمة لما يلا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايان والمقوتة تثبت بدار الايمان اي بالامانة والعبد فيه  
في كل احد من الامرين مثل امر القصاص اما في الايمان فظاهر واما في الامانة بالدار فلانه يتم بغير وجود حقيقة بما يجبا لقرار في هذه  
الدار بان اسلامه والتمتع عقد الذمة والرق مما يوجب فذلك لان الانسان بالرق يصير شعباً للمولى فاذا كان المولى محرراً لملاسل لم يطيعه العبد  
محرراً بها ايضاً كما سألوا له ولذلك اعي ولكن العبد مماثل للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصاً عند ما قال شافعي رحمه الله قبل الحرية  
لا تتعلق المأثمة بينهما فيما تبني عليه القصاص هو النفقة لانها عبارة عن ذات موقوتة بانواع الكرامات التي اقتصت بها وصارت بها  
اشرف من الرقوبات وقد تمكن في العبد من المأثمة التي تحمل تلك الكرامات فانقصت النفس بمجازة المالية فكان العبد في مقابلة  
المحردون في النفقة فالحرف نفس من كل وجه والعائس والفاش القصاص والذليل على الانتفاع النفقة انتفاعاً لئلا يبرح

عليه قتل المذكور لا يخرج من اشداد النكر في استحقاق الكرامة ولذا انقضى برل سباع من برل دم الرل لان في ذلك ثبت لنفس على خلاف اقياسنا ما ذكرنا  
ان لنفس البصيرة على سبيل الكمال المساواة اخرى بسبب العفة والديس على كمال العفة وجوب بقصصه فبذلك اذا كان قاتل هذا ولو خلف العفة لاوجب  
القصاص فبذلك اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاجابة ولايجب القصاص مع اشبهه ومجاورة المالقة لايجل بالعفة والعفة لان الاوصاف الذي يتنبى عليه  
القصاص من ثبوت لاجل العفة كونه متملا امانة الله تعالى اذ احل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العفة وهذا  
اصلا لا ينفك عنه واعداه من الحرة والمالكية والعفة صفات رائدة انثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجدت  
المساواة ههنا في المعنى الاصل الذي يتنبى عليه القصاص وملك العفة لاجله فلا وجه لنبط القصاص من القصاص البديل فللقصاص البديل  
الرائدة فهي معتبرة في تفتيق البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا دليل جريان القصاص من المذكور والاشبهه وشبوت التعاوت بينهما  
في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد ادى نقصانا في امره ولا شبهة في ان الرق لا يوجب خلا في قوسى البدن مساكن  
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافى في مالكية المال ينال في مالكية منافع البدن لانها تابع البدن اقياسا  
بـ والبدن لما لمولى وملك الاصل على ملكه التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع اشتبهه منافع بدنه من الملك في بعض  
العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في البعض نظر المولى كالجمع والجهاد فلذا لايجل للقائل بغيره اذن المولى بالا جاع اى  
ولان الرق اوجب نقصا فيم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو ندره بالعامية لانه اى حطو لم يقابل لا يمكن له شئ لان  
مولاه التزم مؤنزة للخدمة لا لقتال بـ فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه يوجب لاولا يسهم وعند بل الشام يسهم العبد  
واصبى المرأة لان الهنى عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والعبيدان والعبيد وتسكت العامة بمحدث فضالة ان عبدا رضى بـ عنه انه  
عليه السلام كان يرضخ لاوليك ولا يسهم لهم وابان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى ان يمينه من الخروج والقتال فلما يسوسه بينه وبين امر  
الذم هو اهل الجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل المعنى الترخيص لا يلزمه مليلان لا اتم نقل ما بان قال من قتل فقيلا فله سلب فاز يفتوى في  
استحقاق السبب بين العبد وحرهما كان سلب قليلا اكثر من سهم فخر المولى ان يستوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السبب بعد  
التفصيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تغارق بينهما في ذلك بحكم استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامة  
انقص حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التفضيل بين الفارسين الراحل ولا يدل ذلك على انه يجوز العيشية بينهما في استحقاق  
الغنيمة وما يسكو به من احدى يث محمول على الرشح لما ادى من عمر مولى ابى الدرداء قال شهدت حروا ما ملوك فلم يسهم لى رسول الله عليه السلام  
كذا في نسبه الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شروح هذا الكتاب ان المجزى هو الذى يستوجب الرشح لما اذون له في القتال فيستوجب  
السهم الكامل للاستحاف بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات تسهل بقوله مثل الذمة والحمل والولاية فتبين الذمة ختم الحمل  
شرع في بيان الولاية لئلا تثبت الولايات المتعدية مثل مائة القضاء والشاوة والتربيع وغيره بالعبد لانهما يتنبى من العفة  
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شادا وادبى والرق عجز على فينا في الولاية كما ينافى مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية  
المرو على نفسه ثم التعدى منه لغيره عند وجود شرط التعدى وكذا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله انا مع العبيد ان  
العبد الماذون له في قتال ملكا فاحر على جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان الماذون في القتال  
كما لا يصح ايمان المجزى عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله واحد من الروايتين من ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية تعرف



في ذلك فاما في حق القطع قبله في نفسه والملك بحكم الاذن لم يتنازلنا الا ليرى انه لو اقر بان نفسه للمالك كان اقراره باطلا و  
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جز منها يكون باطلا وجب قولنا ان وجوب اقراره على العبد باعتبار انه اقر من مطالب لا باعتبار  
 انه مال ملك و هو في هذا المعنى مثل المحر اذا ونا و مجورا فاقرا في يارب حتى الى استحقاق الجز و كذا اقرار المحر لهذا لا يملك المولى الا اقراره  
 عليه بذلك و ما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة المحر كالحقوق و بالانتماء من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون  
 بسرقته مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه  
 و هو ملك لانه منفك المحجر فيه صح و في حق القطع صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوهمين و في الجواهر اختلاف معروف  
 فعندنا في حقيقته رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده و يرد المال على المصدق منه و عند  
 محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يجب القطع ولا الرد على المصدق منه و عندنا في يوسف رحمه الله يصح في حق المصدقون المال فيقطع  
 يده و يكون المال للمولى و هذا اذا اكد به المولى لقال المال انا ما انا صدقة فانه ليقطع ويرد المال الى المصدق منه بلا خلاف و وجه قوله  
 محمد رحمه الله ان اقرار المحجر عليه باطلا لان كسبه مولا و ما في يده كانه في يد المولى الا ليرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح  
 فكذلك في السرقة و اذا لم يصح اقراره في حق المال بغير المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك المولى و لا  
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقته فيه و وجه قولنا في يوسف رحمه الله ان اقرنين بالقطع و بالمال المصدق منه و اقراره محبة في اقطع  
 دون المال فيثبت ما كان اقراره محبة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا ليرى انه قد ثبت الكمال دون  
 القطع كما اذا اشد بالسرقته رجل فامر امان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقة مال مستهلك و وجه قولنا في حقيقته  
 رحمه الله لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل المحرية و لان القطع هو الاصل فان  
 القاطع يقضه بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنسبة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال ملكا بغير مولا استحالة  
 ان يقطع العبد في مال هو ملك لمولا و ثبتت النسبة فيثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التامين فاحقة الشريعة  
 ثم اوعى البائع نسب الذم عنده ثبتت نسب الاخر منه و يبطل حقيق الشريعة فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله  
 و لهذا اى و لان الرق ينال في ملكية المال و لان الرق ينال في كمال الاحمال في البداية الكرامات حتى ان ذم ضعف  
 به قد بحيث لم يحتمل الدين بنفسه قلنا في جنات العبد خطا انه اى العبد يصير جزا بجنايته يعني يصير العبد للجنه عليه اولوية  
 جزا و الجناية فيقال للمولى ملك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان نيتا العبد و الارشاد الى الواجب باب القتل ضمان هو صلة في جاز  
 من وجبة نيتا مبتداه لان كون التلصق غير مال يتا في وجوب الضمان على الالف و كون الدم مالا ينبغي ان يهدر بوجوب الحق  
 التلصق عليه فوجب الضمان صلة في جانب التلصق لانه لا يستغنى به شيئا و عومنا في جانب التلصق عليه و لكونه صلة لا يصح كذا  
 بالدية كما لا يصح به بدل للكتابة كانهما لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيها لا يجوز بعد ليقعن كانهما هبته ثم كون هذا الضمان  
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة و لهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا و هو سخر قوله  
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال و اذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة و لا ما قلناه بالاجماع ليجب عليه و لا يكره  
 ابدال الدم جعل الشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للام ان نيتنا المولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتى المولى  
 القدر ان يصير اى الواجب عائد الى الاصل وهو الايتش في الخطا وعبدته والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاود الامر الى الاصل لا يبطل  
 بالاطلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة الحال على المولى او يصير الزمان الفدا بمنزلة الجوهر الكان العبد احال بالواجب الكمال  
 فيعود بالاطلاس الى رتبة كمال المحالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يودي به الى مولى الجنائية كان الارش  
 دينا في ذمة والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء  
 الا ان ضرر بان يتبعوه بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرضوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حق المولى الجنائية  
 لان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفدا فاذا اسطاع المولى ان يرضى كان تحويل حقهم من اصل الى محل  
 فيه وفاء حقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل الحقهم لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الال  
 ان يكون السجاني هو المصروف الى جنائية كمال الفدا انما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاني حرا لتقدر الدية فكان اختيار  
 المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا ادعى ما عليه بالنقلا  
 يعود الى الاصل كمال سائر المحالات والوجيئة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائية العبد من الدفع والفدا والجزم ان يشتر  
 اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فمنا باختياره الفدا وبين ان الواجب هو الدية  
 في ذمة المولى من الاصل وان العبد فانه من الجنائية فلا يكون الاولياء الجنائية سبيلها ولان الواجب الاصل في القتل الخطا  
 هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موندته ودية مسلمة الى اله الا ان يصيدوا وفي العبد  
 انما يصير الى الدفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا عاود الامر الاصل فلا يبطل بالاطلاس  
 وقيل هذه المسئلة بينة في التفتيش على اختلافهم في الفطيس فعنده لما لم يكن الفطيس معتبرا لان المال غاويرا كان هذا التصرف  
 من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمة لا باطلا وعند ما كان الفطيس معتبرا والمال في ذمة الفطيس كان ما ديا كان هذا اختيار  
 من المولى ابطالا بحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكلما قيل المرض مائة للبدن خارجة عن المجرى  
 الطبيعى والذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحجب عنها بالذات افة في افضل ذمة  
 الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحيل صورة الوجود ولما خارجا والنقصان ان ينعف لصوره مثلا والبطلان  
 المعنى فانه لا ياتي في ابلية الحكم اى ثبوت الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من  
 حقوق العباد كالنقصان ونفقة الزوج والا ولادوا لعبد ولا ابلية العباد انة لا تجعل بالعقل ولا يمينه من استعمال حتى يمتنع  
 المرض نطلا واسلامه وسائما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للابلية كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق العبد ولا ثبت جرم عليه  
 بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لالامر والموت عنه تخلف الورثة والغرماء في المال لان ابلية الملك قبل الموت  
 فيعلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيعلقه الغريم في المال كان المرض  
 من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرا وليد ولان التعلق لاثبت بالموت حقيقة ليست بذات الحكم  
 الى اول المرض اذا حكم بغيره الى اول السبب كمن خرب رجلا فخطا ثم كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

تعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة ان ادا ما ابد الوجوب فيموز كذلك مستلقة هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت  
 فيستند الى سبب هو المرض ثم يكون المرض من اسباب النجس شرعت العبادات على المريض لقوله تعالى والذين هم على الاعقاب ولا يعرفون في فروع النفقة  
 وكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد رايته بعيناي حتى احيى حق الوارث والغريم وهو مقدر النكاح في حق  
 الوارث تعلق حق هذا القدر وجميع المال في حق الغريم فكان الدين مستغفرا ولم يثبت الحجر فيها لا تعلق به حق عديم او وارث مثل  
 ازاو على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما تعلق به جارية المريض كالنفقة واجرة  
 الطيب والكفاح بمثل المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اهل المرض لان علة الحجر مرض سميت بالنفس  
 المرض فقبل وجوب الوصف لا يثبت الحجر لعدم التام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والشرية الى الموت  
 من اوله لان الموت يحصل بصف القومى وترادف الا لامر وكل امر جزء من المرض مصنف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة  
 سرت الى الموت فانه ايضا الى كماله وان الاخرة فتم المرض علة الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصايب  
 صار مصنف بالتمام عند تمام التحول من اول التحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجده بعده فصلا تصرف محو راعيه ولكن  
 لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل تصرف واقع من المريض يحل الفسخ  
 كالمبته وبيع المجاماة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند  
 تحقق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحل الفسخ جعل كالتعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غيرهم بان  
 اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فمقتضى تزيد على ثلث مال تحكم هذا المقتضى حكم التبدل بمثل الموت  
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو بخير من  
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احدى به بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ ان حق المرتين في ملك اليد دون ملك الرقبة فتر  
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق المالك مع ان اليد قد  
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والامانة ونحوها واذا  
 اسحقق المالية للتعالي كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك احيى بالصلة واذا اسحقق المالية له فلما ان  
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض مكنون محو راعيه كما اتفق من العبد  
 والاصح الا ان الشرح اى لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظر الى ان الانسان مغرور بامه مقصدي في عمله فيحتاج عند حلول اثاره  
 الى بلاني فله في نظر الشارع له بالقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان التذات الى تصديق عليكم  
 ثلث امواكم في اخرها تمكم زيادة على امواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعا للورثة مفضوفا الى المرض في ابتداء  
 الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم ان اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك  
 ميل الى البعض وهضارة للبعض ففسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصيكم التذاتى اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان التذ  
 اعطى كل ذي حق حقه الا لاصية الوارث فاشيخ رحمه الله اشترى الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اى الشارع الا ليعا  
 للورثة بقوله تعالى ليوصيكم التذاتى اولادكم والبلل الصاوة اى نسخ الصاوة المرض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن جميع التبدل في

مقدار ما يوصى به لكل واحد من ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقرب اليكم نعماءا ولقد وعد مفسرة البعض كما وقعت الاشارة اليه في  
 قوله تعالى غير ضارة وكان هذا النسخ تحويل كسح القبلة الى الكعبة لعل ذلك أي العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل منها اجزا يسر  
 وهران ليقال لما اجاب الشرح له الا ليعاد بالثلاث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز العباد بذلك لوارث لعدم تعلق حق الورثة به  
 كما جاز للاجنبي وكما لو سب شيئا من ماله البعض وورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شريفي في حق المريض الوصية لو ورثه يقول تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى العباد الورثة بنفسه ونسخ العباد لهم لعل ذلك من كل وجه صوته ومنه حقيقة وشبهة لان  
 الشرح لما جرد عن اصيل النفع الى وارثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع وبمبناء وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشيء  
 المحققان بالحققة في موضع الترخيم اشبه هذه الاشياء لفصال الصورة ببيع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اصلا عند الحقيقة  
 رحمة الله سواء كان بشئ القية او لم يكن وعند ما يصح بشئ القية لانه ليس في تصرفه البطلان من الورثة عن شئ مما يتعلق بمقتهم به وهو المالية فكلما  
 الوارث والاجنبي فيه سواء ولو خيفة رحمة الله يقول انه اثر لبعض ورثته تيقن من اعيان ماله ليقوله وهو محجور عن ذلك كحق سائر الورثة  
 فلا يجوز كما لو اوصى بان يطي احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى  
 لو اراد بعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يمكن ذلك بدون رضا سائر الورثة حكمه انه لو تصد اشياء لبعض شئ  
 من الية روية تصد كذلك اذا تصد بالعين فكل ذلك يستتبع بيعه منه مثل القية بالقرن فبقين ان البيع من الوارث العباد الميراث  
 من حيث انه اثار بالعين وان لم يكن العباد معنى لا يستر واد العوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الا ليعاد استغنى  
 الاقارب فان المريض اذا اقر لعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمته الكذب  
 او من اخايزان يكون غرضه في هذا الاقرار اصيل مقدار المال المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكان  
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا العباد له بالية الدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا  
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء  
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يري انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرار الصحة  
 كما يقول اقراره بالاستيفاء في النكاح اصل اقراره بالدين لان الدينون تقتضي اتمامها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف  
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان النكاح هناك بحق غرار الصحة وحق الغرامة عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين  
 ويؤنس منهم فلم يعاد ف اقراره بالاستيفاء محقق حقهم به فاما حق الورثة فيستعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثه خلافا  
 والنسخ من الاقرار للوارث انما كان معنى الورثة فاقرا به بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه ليعاد في مجمل هو مشغول بحق الورثة  
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط وشال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو اذا باع المريض المحظية الجعدي  
 بالروية او الفضة الجعدي بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الكسب الى الكسب بل  
 على ان غرضه اصيل شفقة الجود الى ماله فانما لا يقوم عند القابلة بيمينها فتقوت الجود في حقه وقد اقرر عن الورثة فانهم  
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوت في حق العتق وفعلا لضرر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه او عن غيره



فيقوم الجوده فيه حتى لم يحزن له بيع الجيد من مال بالردى من جنبه اصله كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردى من الاجنبه  
 ليعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده معتبره بمجاز مطلقا كما لو باع شيئا بسجل القيمة قوله اما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشريعة  
 دم نقيضه رحم المرأة المسلمية عن الرأ والصغر واخره بقوله رحم المرأة عن الرمان والدراد الناجمة عن اجزاعات وعن دم  
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرفقة حتى اخبر بقصرها من الثلث  
 وبالصغر عن دم تراه من سهه وولن ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة  
 فانها لا يلد ان الهية الالهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يتخلان بالذنية ولا بالعقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي  
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الظاهر من عدم الحيض والنفس شرط الجواز اذ ادا الصوم فصارت بخلاف القياس اذ  
 الصوم يتأدى مع السحوت وبجناية بالالتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو ما روى انه عليه السلام  
 قال لما نزلت مع الصلوة والصوم في ايام اقرأها ولجواز الصلوة قياسا فانه لا يتأدى مع الاحداث والانساق فيفوت  
 الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لفوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة  
 خرج لقضاها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولها كذا كانت الواجبات وانما في  
 هذا التكرار لا محالة والنفس في العادة اكثر من مدة الحيض فقضاها الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للخرج الذي  
 وهو مدفع شرعا فلذلك يسقط عن المحاض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على  
 عشرة ايام ولها كذا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن وقتها  
 وان سقط ادائه عنه كمن اعصى عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب  
 كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خرد من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجبه كان  
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لاسيما لا سقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم  
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا ينبغي الحكم عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة  
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند  
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان لقياس  
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم  
 سقوط القضاء كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى  
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بالردى لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال  
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للتجبر لا محالة لفوات الشرط ولهذا قال لانه غير خاص  
 اى ليس فيه جهة القدرة لوجبه واخره بعبارة عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس  
 سببا لصولها لاجته قد رتبها للعبد بجلان الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الآخرة وانا حكاهم  
 الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه كاجبة غير وهو النواذر

ومنها ما شيع لم حاجة ومنها ما لا يصلح لقضائه فقولنا ليقطبه اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا  
وهنا يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجع زواله مستطالك التكليف ضرورة وقوله لغوات  
نقصه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث انما ظهر فاما بالنسبة الى  
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق التبعات ليعلم على علمه بقاء امتيكا ويقتضى بين ان الفعل باختياره فيثاب بين ان يتركه  
باختياره فيما تب عليه ولهذا اى لغوات هذا التفسير وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة ليسقط عن الميت في  
حكم الدنيا حتى يلجى اداوا من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه افضل هو المقصود في حقوق العدة تعالى  
منه تاودقات وعنده المال هو المقصود وكون الفعل حتى لو نظر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة  
وسقطت الزكوة به منده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم  
سائر القرب في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يبقى عليه لما ثم لا يخسر لان الاثر من احكام الآخرة وهو محو  
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين  
اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرجون والمتاجر والغنوب والبيع والود واليتيم يبقى بقاءه اى بقاء العين  
على ما ويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق  
هو الجهم بالاموال فينبى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فوات الفعل  
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخفى من ان يكون وجوب بطريق العلة كالنقطة اولم يكن كالدنو  
الواجبة بالعاضة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة حتى يضم اليه اى الذمة على ما ويل المذكور او الضمير الى  
المجرد ما يد كدبه الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله  
فالحال بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام  
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسه ولان الذمة لا يحتمل  
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المتفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما حرمت  
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان  
ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا ناسر الدين بانه وصف شرعى لظهوره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة بهذا الاستحالة  
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد والوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكذا  
شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها  
الا يسه ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه ومنها لا يصح  
الكفالة لتا ديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فنهنا اولى عن ان لا يصح لانتها تودى الى ان  
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقر بالدين ثم تكفيل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا  
بل ان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي ما قبل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والمالية ثابتة او يصور ان يصيد

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يثق به المولى فيطالب بعد الحق فلا تقصرت المطالبة في الحال ففي ثانياً الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التمسك بها لئلا يفقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة من الاصيل من توجبها بعد عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر الموضح هو الافلاس فيختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على ان يمسك حاله قوله وانما خصت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا احتمال الدين كما في حق المحرقال انما خصت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعبد مائة اذا الموت لم يشرع ميراثه للفقير الواجبة وسببها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بأنه مطالب حاله في ولذا يطالب به الاخرى بالايجل ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو ذوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقياً علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه حرم عن المطالبة الافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفسد وعن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في الحل هو ضعف الذمة وخراجه فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كذا لیس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كما هي بخلاف الكفالة عن النفس المحي فان الذمة كاملة مستحقة للدين بنفسها فينبغي الدين مستحق المطالبة النفس خصوصاً عندما يحنف رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة احي كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كنفقة الحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوسع فيصح من الثلث لان الشرع جوز قصره في الثلث نظراً له ويقع الوصية راجع اليه فيجب انظر اليه قوله واما الذي ايس الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثابتة قديم بكونهم من مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداً من العبودية مستلزماً للحاجة لانها تقتضي على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولذا قيل الحاجة نقص يرفع بالملووب ويخبر به ولا يجوز فوق الموت فعرّفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اى الميت مما كان مشروعا لها جسدته يقتضي به حاجته ولذلك اى ولا يبقى المانع في حاجته قدم جواره على ولونه لان الحاجة الى التجيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجيز على قضاء الدين الا يرى ان لباية في حال العبودية مقدم على حق الفرائض لم يكن لهم ان ينزعوا ثاباً به لسان حاجته اليه هكذا بعد المات وانما يقدم التجيز على

الدين اذ لم يكن حق للغير شلقا بالعين فاما اذا شلقا بها كما في الساجر والمرس والشر من قبل القبط والعبد العجاني ونحوها فاصحاب التفتيح  
بالعين او من صرفها الى التجهيز لخلق حق بالعين لخلق موكد كالم ولونه وانما قدم تصار الدين على الوصية لان الحاجة اليه  
اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل منه وبين وجهه ربك انما لفتت  
بالسنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على اليراث اذ الم تجاوز الثلث لان الشرع لم يظفر له  
مقطع حق الوراثة من الثلث لم حاجة الى تدارك ما فرط في حيوة وبذره الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوراثة عند في المال  
تقدم الوصية على اليراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت ما ثبتت الموارث بطريق الخلافة  
من الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته ونحوه من الهبة الملك باقية فاقام شرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون  
استغناؤه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه تمنع ورثتك اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكفون  
الناس وتقول نظر الله متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر الله لانه التفتيح رابع اليه الكمال كما بينا قوله  
ولهذا اي وبقا راسخ في الحاجة فقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صفة الكتابة باعتبار ملكية لصير متعاقبا يحصل  
له البديل مع ذلك ببقاء فوات ملك الرتبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياق منه بعد الموت  
ليحصل الولاء له ولتخلص به من العذاب كما جاءت بالسنن ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيخلص به  
من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب نعم روي عندهما فتودى كتابة منه ويحكم بحرية  
في اخر جز من اجزاء حيوة حتى يكون ما يقع ميراثا لورثته ولقيت اولاده المولودون والشرعون في حال كتابته وهو من كتب  
وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نفيش الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانهما لو ثبتت انما يبقى ليعلى الكاتب لو مولى  
البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبته يحصل الحرية والميت ليس يحمل العلق ابتداء لما في العلق من احدا بقرعة المالكية ذلك  
لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العلق الى حال حيوة لان العلق بالشروط يبقى الشرط في مساندة الى حال حيوة اثبات العلق قبل  
وجوب الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعلق والمولى انما  
يصير متعاقبا واراد البديل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة فموت لا يبطل الكتابة فاما العبد فحمل العلق وانما يحتاج الى محمية  
العتق حال نفوذه وثبتت محمية فبطلت محمية فيبطل الحكم ونحو القول الكتابة عقد مائة وتملك على سبيل الاستحقاق والالزام فان  
الكاتب ملك جهادة بقرعة من حيث الاكتاب وكما سب من حيث اليد والعرق ايضا على سبيل الالزام وثبت للكاتب بالملك حق ان يكون  
الكتابة من ملكه فخر به نفسه وحرية كما ثبت للمالك حق ان يفتن قيمه ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكاتب لم حاجة اسل احراز  
نفسه وصيرورة متعاقبا بواسطة هذه المالكية المولى اثباته بهذا العقد سرحت لم حاجة الى ملك البديل وصيرورة متعاقبا بواسطة  
واحدة واحراز الولاء اليه صار العلق بمنزلة الولد وحاجة الكاتب اقوى المحارج لان الحرية راس المال في احكام الدنيا  
اذ الرقيق في حكم الاسوات والدليل على كونها اقوى المحارج انه نذ في هذا العقد الى عطل بعض البديل بقوله غير ذكره والقوم من  
مال الترة لزمه انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العلق ثم ما ثبتت ملكية المولى يعني بعد موته لم حاجة اسل ملك البديل  
نسبة الولاء اليه بصيرورة متعاقبا لان يبقى ما ثبتت له كاتب من المالكية بعد موته لم حاجة اسل حصول الحرية كان اولى لان

حاجة الى تحصيل الموت فوق حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل بقاء المالكية الكتاب لزوم القول ببقاء ملكية اذ الكتاب  
 عبادة بقي عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكية لغنى الكرامة ولكرامة في البقاء الملوكة لانها ينبغي عن  
 العدل والعدل ان لا يكون الموت لا يتصور ان يصير متقاعا بعد موته فينفسخ الكتاب لان القول بقاء الملوكة تبع لبقاء المالكية  
 لانها لا تلتزم ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكة ومحملة التفرق الى وقت الاداء فيبقى الملوكة شرط التحقيق المالكية وليست به  
 مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقاء مملوكة مملوكة لكن انزال العتق فيها فيحقق المالكية والشرط  
 اتباعا فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان الملوكة باقية من وجه حكما بنفوذ العتق لوجوده بشرطه وتقررت به المالكية التي استفادنا  
 بالعقد واذا ثبت استندت الى اخراج احواله لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق  
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البديل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله  
 وقلنا حلف على قول بقيت اى والبقاء ما يبقى به الحاجة لبقية الكتاب وقلنا ان السراة تغسل زوجها بعد الموت في  
 حدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل الخول الى الورثة فيبقى موقوف على  
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وبها العدة وهي حق النكاح  
 في مقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما استقبلنا رسول الله لا نسأله  
 يعني لو قلنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسله الا نسأله بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها  
 خلافا لما في النكاح بموتها ارتفع جميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة  
 سلوكة في النكاح لا تدل على حقيقة الموت اذ الميت لم يبق سحلا لتصرفات المخصوصة بالملوكة ولا يمكن البقاء والحكم بعد  
 قوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لا تخالف لشرع الحاجة الملوك اليها بل شرعت قضا عليها فلو بقيت حية  
 لصارت محالة لان الحاجة منها الى الغسل وهو من باب الخدمة فالبقاء مملوكة لهذه الحاجة ليدعى الى اعتبارها لاثبات خدمتها  
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيموت ان يكون بقاءها بعد الموت عند لقاء محمل الملك للحاجة قوله ولذا اى ولما  
 ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته لا بد من ان يقضى به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالبالعقل والعفو  
 البعض المشبه حتى يقضى منه ديونته وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء  
 لا للمقتول ذلك لان القصاص ثبت شرعا كالتأنيدي العدة ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهل  
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجة لا يصح انقضاء الرجح من تجهيزه  
 وقضاء ديونته وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصح لهذه الحاجات اطلاقا ولا جارية وقعت على حق الاولياء من وجه لا تفاهم بحجته بالاستئناس  
 ولا تفاهم رجعي الاعلاء والاتقاع بما له عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت ثم يتقل اليم كالتقل سائر الحقوق  
 لم يحصل منقعة اشقي نعمه وان الميت ولو قورع الجناية على قتلهم ولكن السبب في انقضاء الميت لان السبب في نفسه وحيوة وقد كان منتفعا  
 بحيوة اكثر من انتفاع اولياءه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يحجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم من  
 ابيه انوجب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل المخالفة كما ثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون لا ابتداء على سبيل المخالفة

الاجابة

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الموكل بالشرع خلافاً عن الوكيل وليومنه قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً وإن ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولله ما جمع عفواً لو ارت قبل موت المجرم ومع عفو المجرم  
 أيضاً استحقاقاً لأن العفو عند ثبوت القصاص للموكل أيضاً استحقاقاً لقوله القصاص ثبتت للورثة ابتداء بسبب القصد للموت  
 وهو إشارة إلى القسم الرابع من الأقسام المذكورة فثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي أن يكون المال عند انقلابه بالملوثة  
 ابتداء من غير أن ثبت للميت ميراث من غير أن يجري فيه سهم الارث لأن الخلف لا ينفرد الاصل في الحكم لأن الخلف لم يزل  
 سواً للميت من التجهيز قضا الديون وتبقيته الوصايا فبجمل مورثها كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجوز  
 عند ضرورة تعذر القصاص كأنه هو الواجب الاصل لأن الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعلمت الميت  
 فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص أن يكون  
 أيضاً لانه واجب بمقابله تقويت دمه وجيوة الاثبات لورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يبيع كحاجة الميت بعد انقضاء حياته  
 وان درك النار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة للمقتول في الخلف عدم هذه المانع فجعل سورتا فافارق الخلف  
 الاصل اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع شبهته وأخلف ليعمل لذلك وثبتت مع  
 شبهته وأخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيتم لبقا في الوضوء في اشتراط الغنية اختلاف حالهما وهو ان المار بنفسه و  
 التراب ملوث فكذا امهنا قولاً وما احكام الآخرة وهي اربعة كلما احكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والنظام  
 التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يقاوم من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والكتساب  
 الطاعات والنجارات وما يقاوم من عقاب ملامته بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولهذا في جميع هذه الاحكام من التباين  
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه المخرج والمخرج بعد  
 الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا  
 روضته دار اسمى من روضته دار اسكان من اهل الكرامة والثواب او حضرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فيجوز ان يقال  
 ان يصير له نار روضته بكرمه وفضله وان يعبد نار من قننة القبر وعذابه بسببه وطول ان الكرم المنعم والمكره ان ذو اللطف قد فضل الاحسان  
 فصل في العوارض المكتبة قول دأما اجمل فكذا قيل اجمل اعتقاد الشئ غلطاً لان ما هو به واعتراض عليه بانه يستلزم كون  
 المعدوم شيئاً اذا اجمل يحقق بالمعدوم كما تحقق بالموجود اذ كون المعدوم الجمل غير داخل في الحمل وكما هو فاسد وقيل بوجوه  
 تضاد العلم عند احتمال وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف باجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح  
 في الآخرة اصلاً ذكر في بعض الشرح انه انما قيل بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافر فاسى في اعتقاده ككلام من الاحكام على  
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح رافعة للشعرب ودافعاً ليل الشرب في الاحكام التي  
 احتملت التغيير مثل حرمة احمروكح الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح ودافعاً للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يتحمل التبدل فلا  
 حتى انه لا يطلى للكفر من جهة بحال كذلك قل ابو يوسف ومحمد رحمه الله الا انها فرق بين انحر وبين نكاح المحارم على ما عرفتما  
 في اصول الفقه فغير الاسلام ويجعل انما قيل به لانه يلبا يجعل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقد الزمة فان جهل حينئذ في

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكافئة ومجودهما الاكلح الامكار بعد حصول العلم ووضع الدليل  
قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن غير ان قيل لو سال القاضي المدعى عليه بعد عوى كالدعاء تجد ادم  
تصرفا بها اجاب يكون اقرارا بالكفر جودا بعد نكاح الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكما لا قدرة  
غطت الوسيطة لا تعد كثرة ولا ينفي على من الدليل من لب كما قال ابو القاسم بن شمس فيا عجب كيف يعصى الاله انه كيف يحجب حاجته  
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد ووجه ذلك الال لائل على صحر سائر الرسل من المعجزات القاهرة فالحج الباهرة فلا سواد  
محبوبة في زمانهم واجبا الى ردوا وانكارها وقد علمت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فتابعتهم الى يومنا هذا وانكارها في زمانهم  
اشكال الجواب فكذلك لم يحجب جلال الكافر عن الواجب الاخر قوله وجعل هو دواس من جلال الكافر لانه لا يعلم عن الاخرة ايضا وهو بل صانع  
في صفات اعتدو جل مثل مثل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا  
وكذا في سائر الصفات ومثل مثل الكثرة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزواكها عنه كمشبهين الله تعالى بخلفه في  
صفاته وهذا النوع من الجبل باطل لا يصلح عن الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى  
ولا يحيطون بشئ من علم الا بما شاء وانزل به الامران الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله ذو فضل على الناس الى غير ما مر الى  
فانه ما تامل على ان الله تعالى صفات هي سمعان ورايات واما العقل فهو ان المحادثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله  
ولت على كونه خيرا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصروا ان يكون هذه الصفات سمعان ورايات  
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم العالم لا علم له وحى لا سيوة له وقامه لا يدركه ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قوله لا علم له  
كنا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محال كحوادث فالا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا كالحادث  
حدث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ان الله تعالى هو صانع الصفات الكمال شئ من الصفات والزوال وان صفاته  
قائمة بزمانه وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها لا ابدية لا آخر لها محال ما ذهب اليه بل الاله باطلا وجملا بعد  
الدليل فلا يصلح عن الاخرة وكذا جعلهم باحكام الآخرة مثل جعل المعتزلة بسؤال المنكر والتكدير عذاب القبر والميزان والاستعانة بالابر  
الكبار وجواز انفعوا دون الشرك مجاز اخر الى الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم بحقيقة غلوه النار وحقبة  
واما لم جعل باطل لان الدلائل في الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا ينفي على من تامل فيها على الصفات  
فاجعل بها لا يكون عن الاخرة كجمل الكافر وكذلك جعل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفا انه على الحق  
والامام على الباطل تسمكان في ذلك تباول فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كجائبة لا يصلح عن الاخرة مخالف  
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريق الحق لا يحجب على وجهه  
جانبه ساكنا سعادته لا يوقع على معرفة قصته البعثة وهي ما روى ان الخليفة لما استخلت بين علي وسعيد رضي الله عنهما  
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لا يصحاب على رضي الله عنه مثلنا نسلك  
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه اني ذلك وما تمنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياتوا  
حكما من كل جانب فاتفق الحكماء على الممانعة في ايامهم كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فأخبر من جانب سعادته عمن العاشر وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه كان من شيوخه  
فقال عمرو بن موسى الأشعري نفع لهما ولا شتم يتفق علي واحد منهما فاجابه أبو موسى الأشعري اليه ثم قال لا يا موسى الأشعري  
انت أكبر سننا مني فاعزل عليا ولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحده تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر  
القننة ثم أخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي تنزل ثم صعد وعلم المنبر  
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر القننة ثم أخذ خاتمه وأدخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية  
في الخلافة كما ادخلت خاتمي في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه أنهم افسدوا عليه الأمر فخرج علي رضي الله عنه قريبا من  
أثنى حش الف رجل من عسكره راعين ان عليا كافر عدين ترك حكم الله تعالى وأخذ يحكم الحكماء فيقولون انهم اخوان الذين افسدوا في  
البلاد ونزعوا ان من اذنب ذنب فقد كفر كان هذا ثم جعل ابلا لانه مخالف الدليل الموضح فان الامامة علي رضي الله عنه ثبتت  
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما اثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فمالا نص فيه امراض المسلمين على جوارحهم  
عليه السلام الكتاب فكيف يكون عصية وكذا الاسلام لا يكفر بالعصية فان الله اطلق اسم الايمان على من ترك الذنب في كثير من الآيات  
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وعدكم الله بالجنة التي كنتم توعدون  
ان الله توبه تصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا يا ايها المؤمنون انكم تاتون الله فاعلموا ان الله لا يكون عزرا  
الكافر الا انه اى لكن صاحب المصطفى والباغي متداول القرآن تمسك به ياول ارفق رايه فان الكافي الصفات تيسر بانها  
وصفت ذاتة بالوحدة اية في القرآن ونشره نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو انتم الصفات له كانت اغيرا  
لذات واثبات الا غير في الاذل سنا فلا تجيد ومجوزا كحدث في الصفات تعلق بمجود تعالى وجار ربك وهل ينظرون الى  
ان ياتهم الله في غلغل من الغمام هل ينظرون الا لانهم المملوك اديان والباغي اجمع بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله  
رسوله ويقتصد به يخلصه نار اخلا افياء ومن يقتل مونا سجد اخراؤه جهنم خالدون فيها فكان هذا الجمل دون الجمل الاول  
من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اى لكن الجمل الذي هو صاحب المصطفى والباغي لما كان في الاسلام  
بالباغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يخل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في الهوى حتى كفر ولكنه ثبتت  
الاسلام مع ذلك كخلاة الرافض والجسمانية من مناظرة والزام قبول الحق بالدليل فلم تجعل تباويل الفاسد فاذا اتحل الباطل  
الاموال او الدمار تباويل ان بهامسة الذنب كفر لا يحكم بالاحتمال في حقه تباويل كما حكمنا بايائه انحر في حق الكافر بديانة لا نهية  
الاسلام حقا فانك من مناظرة والزام محبة علي بن ابي طالب الكافر لان ولايته المناظرة والالزام منقطعة فوجب بديانة في حقه فانك  
كنا ان الباغي اذا تلف ما لا يحادل لنفسه ولا سنة الفهم كما لو اتلف غيره لبقا ولاية الالزام وكذلك اى وكوجب الضمان  
سائر الاحكام التي تنظم المسلمين بغيره لانه سلم ولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحقية  
العمل تباويل الفاسد في الفهم لا بعد التوبة كما لم يؤخذ بل انحر ليعب الاسلام وهذا بخلاف الشتم فان الباغي ياتهم  
وكان له سنة لان المنعة لا تظفر في حق الشارح واخرج علي رضي الله عنه على حرام كذا وكذا واحب مع تعالى ابدان ان يغفوا فانما  
يتعلم ان لا يكون لما في انحر وانما يجب عاقل لا يحق الا يعلم الخطأ والتاويل فيه وانه اذا لمالك المال في يده فان كان قائما في يده







ايضا في غير هذا الجبل شبيهة في سقوط احد كقوم سقطوا على باءة خمر التمسج احد على من لم يعلم انه خمر ونها بخلاف نالوزني بحجارة خفيفة  
وقال فخلعت انما كل الى حيث لم يجعل جبل شبيهة في سقوط احد لان سناخ الاطلاك منها سبابة عادة فلا يكون على الجبل الاشتداد فلا يصير  
الجبل شبيهة قول النوع الرابع بل يصح هذا الفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتدادها ليس  
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشى استقاطا بالسقط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشى في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار الحرب من  
مسلم لم يهاجر يكون عند اني الشرائع حتى لو كنت مدة ولم يصل فيها ولم يصير ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما قال في  
رحمة الله عليه قضاها لما لا يقبل الاسلام جبارا لثمة الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة في ذلك لما يسقط القضاء بعد تقصير بسبب التوب  
كالاشك في اذ البنية بعد فسخي قت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالناسل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماح ولا تقدير بالاشتقاق  
والاشك ان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام في حيزه كجبل بل الخطاب عند الانه غير مقتضى طلب الدليل في انما جازا قبل  
قبل خض الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار الحرب بسبب القطع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يعمل  
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاء ما لا في دنيوع الاحكام ويرى شهود الناس السجانات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيتمسك بالموكل  
والطلب انفسه منه فلا يعذر لكن المطلب الممار في العمران طائفا ان الما احد في وصلي والممار موجود له غير مملو لا مقتضى في ترك الطلب  
في موضع المار عاليا بخلاف ما اذا ترك الطلب والمفارقة على من عدم الما وتيمر وصلي حيث جازت مملو لا ليس بمقتضى ترك الطلب بما لا  
فاذا لم يكن على طبع من الممار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في السلم في دار الحرب جمل الوكيل بالوكالة وجمل المالك  
بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عند اخي توصلوا قبل بلوغ اشية اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكلت شئ يتسارع اليه  
ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشئ لم يغير شيئا ولو وكله اشية شئ بعينه فاشتره الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو  
باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام  
من حيث انه يلزم الوكيل بالعقد حتى العقد من التسليم ونحوه ما يتبع على الوكيل شراؤه كل اشية بعينه وبيع شئ وكل يبيع من لا قبل  
شهادة ان يما لب بعينه بعد اذ ان في كماله ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يشبه حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم  
لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يميز في حقه كمال ولا يميز قبل العلم فلا ان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو فاضل الولاية  
لان ادلى وكذا جعل الوكيل بالعزل وجمل الماردان باجورهما الماردان بقوله وضده عند خفاء الدليل وكذا في الضرر على كل واحد منهما باقة  
العزل واجزا الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان يقتضيه منه من كسبه وبقية وبالعزل و  
الحج يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر لا يخفى فيوقف ثبوت  
على العلم وجمل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له من الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية عذرا  
المولى من البيع والعذر فاذا تصرف المولى في بناء السجاني بالبيع او بالاعناق ونحوه ما بعد العلم بجناية يصير خيرا للعدا وهو الارش فان  
لم يعلم بجناية حتى يعرف فيه بيع ونحوه لا يصير مختارا للعدا بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ولغيره جمل بجناية  
عذرا والمرأة بالاسحاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالكلح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضا بالكلح لان ليل  
العلم فحتى حق المولا لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالاسحاح فالى

العلم

يحصل العلم للشفيع والولي والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام فتر حيث يلزم على المولى الدفع او العدا بغيره  
 ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فتيوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع  
 شرط البوعينه رجما من الذي يبلغ من غير سلة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انفسهم اسنن قوله والامانة النكحة  
 بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامانة النكحة ثبت لما اخبر ان شارت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقطعه على العدا والامانة  
 لبرية حين اعتقت ملكك فاعطاك وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج  
 وليس في خيار العدا فان لم تعلم بالاقتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيار لها شرعا كان اكمل منها عند احتق كان لما مجلس العلم  
 بعد ذلك لانها اذا فترت عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها و اكمل يصلح عند الدفع ولان دليل العلم باختياره في حقها لانها مشغولة  
 بنعمة المولى فلا يتفرع لغيره احكام الشرع فلا يقوم اشتها الدليل في دارا  
 لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف اكمل خيار البلوغ على ما عرفت اذ اخرج الكنعين الى لصغية كغير  
 الاب و اكمل من الاوليا البيع النكاح و ثبت لما اخبر اني قول ابي حنيفة ومحمد رجما الله لان التزوج صدر من موقاة الشفيع  
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تاييد القصور في انتفاع ثبوت الولاية في المال فيثبت لما اخبر ان اذا ملك امر انفسها بالبلوغ كالاتا اذا  
 اعتقت وليس في خيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيار لها عدم تمام الرضا عنها و رضاه  
 البكر بالانتماء يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فكسكت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار  
 الخلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان اكمل منها عند اختيار الدليل اذ لو لم يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و  
 لم تعلم باختيار لم تعد وجعل سكوتها رضانا لان دليل العلم باختياره في حقها مشهور غير مستند بشهادة احكام الشرع في دار الاسلام  
 وعدم الرابع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ مشى يمنعها من التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتناب اليه بعد البلوغ  
 فلا تعذر باكمل ولا تخاف من ذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لان ام النقص لا الدفع لان من له خيار  
 لا يقع ضررا لها فان السلة سحره فمما اذا كان الزوج كفوا والمهر ومسر ولم تفعل ذلك فجاءه وفشا فثبت انه شرع  
 للالزام في حق انقصه الآخر و اكمل لا يصلح حجة للالزام واعتقد تدفع زيادة الملك عن نفسها و اكمل يصلح عند الدفع ولما  
 شرط القضا الوقوع الفرق في خيار الطلوع فمما مات احداهما قبل القضا بغيره الآخر ولم يترط في خيار العتق بل ثبت  
 الفرق بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتا في قسارتين و بملك  
 عليها لتطليعين وقت لاد ذلك بالعق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل  
 الملك علما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاهما يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فانما  
 في خيار البلوغ فلا يخلو الملك وانما ثبت بالعق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوهم ترك النظر من المولى  
 وذلك غير دقيق به فلا يتم الفرقه الا بالقضا قوله دام السكوت فلما قيل هو سرور يغلب على القتل بمباشرة بعض  
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يزيله لهذا بقي السكوت اهل الخطاب فعلى هذا  
 القول لا يكون ما حصل من مشرب الله وارثا مثل الاقيون من انفسهم السكوت ليس بسرور وقيل هو غفلة تفتق

الانسان مع فتور في انفسه او مباشرة لبعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة قيل هو مضعف من العقل عند مباشرة  
بعض الاسباب الزلية فعلية في القول بقاؤه خارجا بعد زوال الاعتد يكون امرا مكينا تابعا بطريق الزجر عليه مباشرة المهر لان  
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف بشاره ولم يتبين المسكر ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو في حال السكر بطريق بيان  
سكر الاداري كسكر حاصل بشرب الكودا مثل الافيون والبنج كما ذكر في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام محمد بن  
رحمة الله في فتاواه وشبهه بالبيع الصغير فاعلم ان من مبيته وسيفان الثور في رضى الله عنه ان الرجل ان كان عالما  
لفعل البيع وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يبيع طاعة وعقوبة وذكر في المبسوط لابي اسحاق ان تباين الاداري في  
فان اراد ان يبيع عقلة منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على تعذر السكر حرام وشرب السكر والمنظر  
اسي كسكر حاصل بشرب الكودا والبنج وبنج المصطربا بالانفس الى شرب العسل فصار في ذمته اسي وهذا  
النوع من السكر بمنزلة الانما حتى تنقضي الطلاق والطلاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس النوقص من  
اقسام المرض وسكر بطريق محذور وهو سكر اسما حصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادن عليه النوعين  
ونحو ما دانه اسي هذا النوع من السكر لا ينافي في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انتم انتم الصاوة واتفق  
سكانه حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمنان للخطاب وان كان في حالة  
النصف فانه تلك البقا اذ لو كان منافيا له صار كانه قيل لخصم اذا سكر ثم جرت عن ابله خطاب فلا تعلق لالان الواد  
للحال والاحوال بشرط وجبته يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا عقل كذا في سائر الامور لانه اذا سكر لم يبق له العقل  
حالة منافية له ولما صح هنا عرفان اهل الخطاب في حال السكر فان قيل السكر يجوز عن استعمال العقل وقهر الخطاب في  
والا فما ينبغي ان سقط الخطاب عنه او بانه كالتائم والعنى عليه قلنا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدار الحال و  
اقبم السبب الظاهر في البلوغ عن عقل مقامه تبيها لتعذر الوقت على حقيقة بالكس لا يقوت هذا المعنى ثم قد رر على  
فهم الخطاب ان قامت باذمه سادته ليعلم عذرا في سقوط الخطاب وتاخر عذره كما يورد الى التكليف ما ليس في الوسخ والى  
المخرج فاما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو سعيه عدت فائمه زجرا عليه فبقي الخطاب مستوجبا عليه وذلك لانه لما  
كان في وسعه دفع السكر من نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا للقدرة فبقي التكليف  
مستوجبا عليه في حق التائم وان لم يبق في حق الاداري بعد الطريق ليعي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا ينفذ على  
الاداري وان ينع من الاداري ان الشج التا ويلات واذا ثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يجل شيئا  
من التا بلية لانها بالعقل والباوغ والسكر لا يوشع العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصاوة والحدود وغيرهما  
ونيفه تعرفاته كلها قوله وقلنا عندنا كالاتفاق والعناق والبيع والشرارة وترويج الولد الصغير وتزوجه وافراده واستخفافه  
وغیره لانها محال على الصاحي وبالسكر لا ينعقد عقلا وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يوشع في تعرفه كذا في  
استدراك المبسوط  
الا لردة استعانة فانها لا تقع منه حتى اذا حكم بكملة الكفر لم يحكم بكفره ولم تباراة استعانة  
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التا ويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في كل ما وجد من غير ان العقل في ذمه

عالم

كما يصح في اعتبار اقراره انفسا وجدا الاستحسان بان الردة تبين بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما قيل  
بدليل الا انه ذكره بعد الصحيح بان كان عن عقد القلب لانس خصوصاً ان المذهب فانها بخلافه وروية وعما هو اللاحق من الامور عنه و  
اذا كان كذلك كان هذا العمل لسان من القلب فلهذا يكون اليقين معتبراً في الضمير فحين كان لم يطق به حكماً كما لو جرس على لسان العصا  
كله الكفر خطأ كيف ولا يجوز سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبذا تجلّت ما اذا تكلم بالكفر لا لانه بنفسه استحقاق بالدين وهو كونه  
صدر عن قصد صحيح لا يقال لاجل سكر المخطوطة عند راني الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذراً في غير هذا ايضا لان القول بعدم صحة رد  
عقوبات كنهاده وبتدليل القواعد لان السكر جعل عذراً فيما تجلّت ما يبنى على العبادات من الاحكام مثل الطلاق والعقود والمانا  
سكنى التصرف قد تحقق فيها من الابل مضاعفا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسباب  
الحدود التي لعدة له تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقرب بشئ من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار  
بجده الحدود يصح وقد تكرر دليل الرجوع وهو السكران لا يثبت بشئ مما يقول للبرهان العلماء التقوى ان السكر لا يثبت بشئ من هذه الحدود ولا يثبت بشئ مما يقول  
على قول فائتم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار استرذ قبله لا قرار بالحدود عن مباشرة سبيل الحق فانه ما وافق له حتى يرى  
في سكره كذا اجماع فلا يصح كسره بدارية الحدود لانه فصل بسبب هو مصححة فاصح سبب التحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الى عدة عن تكرر  
ولفظة من السكر لا يمنع صحته لانه لا يمنع الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعقاص من حقوق العباد فبذلك يلية الرجوع وهو السكر اولى  
ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركبتين تزجيما بجانب  
الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن ذلك الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يترفيه بدليل الرجوع ولو  
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله وانما الهزل فيقبح الالعب في لغة وفي الاصطلاح هو ان يدعى بشئ  
وضع ليس له ذلك الوضع منها وضع اللغة لا غير كالاسد للبيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام مخدوم  
عقلا لا فاده معناه حقيقة كان او تمجّازا والتصرف الشرعي موضوع لا فاده حكمة فاذا ازيد بالكلام غير موضوع العقل لعدم افادة معناه  
اصلا واريده بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل  
للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكون الموضوع له اللغوي مراد وفي النزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله الاميب  
اذا لعبت لا يفيدها فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منصرف رحمه الله ان النزل لا يبرأ ويحتمل توضيح الفرق بينهما ان مقابل المجاز  
الحقيقة ومقابل النزل المجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه  
السلامة غلوة عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تذييل النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا  
بمباشرة نفسه التصرف لان الما زال يتكلم ما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولهذا هي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة  
يكفر بالردة ما زال لان التكلم بكلمة الكفر لا يزال استحقاق بالدين الحق وهو كونه نصير مراد بنفسه النزل ما ينزل بجلات المكره على الكفر اذا اجر  
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فنصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اجماع النزل نياتي  
الاختيار يحكم اجماع ما ينزل به والرضا به بمنزلة تشريط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يحكم لا غير ولا يسمي  
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعبت واشتريت بوجود الرضا للعاقدة واختياره فكذا في النزل يؤخذ

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزاع في البيع يفرضه وشروط الخيار لا تفرضه على ما ينبغي ان يتبع من الاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الكراهه فصار النزاع في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فبذلك لا يتحقق النقص كالبيع والاجارة ولا يورث فيما لا يمتد كالطلاق والاحتاق ولما كان النزاع في اختيار الحكم والرضا البسيط يخرج الاجسام مع النزاع على انفسها في حكم اختيار والرضا لكل حكم يتعلق بالسبب لا يتوقف بثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع النزاع لكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع النزاع ثم جملة ما يدحل فيه النزاع انواع ثلثة اشياء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والاشارة على وجهين بالتحصيل النقص كالبيع والاجارة لا يمتد كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بالتحصيل النقص الاقرار بالتقدير وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان ما هو فنيج كالردة واقسم الاول هو الاشارة الذي يحتمل النقص اذا دخل النزاع فيه على ثلثة اوجه اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فيفسد او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتحقق متقادان على البناء على النزاع او على الاعراض عنه على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض البناء على الوجه الاول وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر البيع بين الناس لكنه ليس به في حقيقة بل به توجيه واشهد عليه اتفاقا على البناء عليه فيعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يترفع لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجاهة حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزاع لان النزاع الحق بشرط الخيار وان يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح حتى الفاسد او ان يمنع وصار اتفاقا على النزاع بمنزلة اشتراط الخيار لهما مودا فيوجب فساد البيع على احتمال لجواز منع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزاع فان نقص البيع احدهما انتقص لان لكل واحد منهما دلاية النقص ففقد به وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يخر على صاحبه لان النزاع كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخرج سقطا خياره ولكن خيار الاخر كيف في المنع من جواز للعقد وان اجازة جار لان البيع انما لم يكن مفيدا لكنه لم يفسد اختيارهما بالحكم وقد خيار ذلك بالا جازة تكن عند ايجافته رحمة الله سبحانه ان يكون وقت الاجازة مقدرا بانثالث حتى لو اجازة في الثالث صحيح العقد وجده لا يصح كما في الخيار الوبد لو سقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتفرط الفساد وبضى المدة كذا هي هنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تعدد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو قاضيا على البيع بالفى درهم او بمانه ونيار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزاع من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فنبين كل وجه بانفراق فنقول اذا توافقا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الف الفين فلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الف الفين عند ايجافته رحمة الله في احدى الروايتين عند دسبه الاصح وعندهما فيعقد البيع بالثمن درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمة الله لانهما قد اتفقا على البيع بكذا كذا احد الفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار اسميهما الا الف الزكس هنلا به كتمان ذكره والسكون عند سوار كما في النكاح ولا يبي حنيفة رحمة الله ان الموصوفة السابعة انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وتصل بها

جائزاً ولا اعتبرت الموضوعة في البديل لصار العقد فاسداً لان احدهما لا يعين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه  
 شرطاً لا نعتاً والبيع بالالاف ويصير كانه قال بعتك بالعينين على ان لا يجب احدهما ليعين لان عمل النزل في  
 منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بيع لاحد  
 المتما قدره الله تعالى في البيع والجمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالموافقة  
 في البديل يجعله اسے يجعل البديل يسنة قبول تمام البديل شرطاً فاسداً في العقد لان الالف الزايد ما خرج عنه التمنية  
 بالموافقة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول باليس من مقتضيان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما مقصد من  
 نصيب للعقد وهو المراد بالموافقة في البديل لانه دفع كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة  
 العقد والعمل بالموافقة في العقد الثمن يوجب فساداً فكان العمل بالاصل في المواضعة في الاصل هي ان ينفق البيع  
 صحيحاً عند تعارض المواضعتين فيها اسے في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالموافقة في الوصف وهي ان لا  
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلذلك يجب اعتبار التسمية فكان  
 الثمن العین وهذا اسے البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما تبينه فامكن العمل فيه مواضعتان وهما  
 الموافقة بالحد في اصل العقد والوصفة بالنزلي في قدر الحصر وكذا الخلاف فيما اذا انقضا على انه لم يحصر بما شئ او تخلفا  
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو الموضوعة  
 وكان العمل بما احق عند الامكان واما اذا تعاضلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف مائة فان البيع جائزاً  
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بما شئ او اختلفا وهذا استسكاناً وفي القياس  
 البيع فاسداً لانها مقصد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد مقصد ان يكون ثمناً ولا يقتضي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في مقتضى  
 العقد بلا ثمن وجب الاستسكان ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل هما مقصد الحجة في اصل للعقد فلا يدين بصحبه وذلك بان ينفق  
 البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تبعا بما سمي دينار ثم تباعا  
 بالاف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضوعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للموضوعة  
 كذا في المبسوط وفتوح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل بقدر البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول الحجة  
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينفق للبيع بالاف في الفصل الاول باليس في الفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل مع  
 العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقداً بالاف وان كان كما استسمى العین لان الالف في الالفين موجود  
 والنزل بالالف وكان اسے لا شرط له لانهما وان ذكرناه في العقد لا يطلب واحد منهما لاتفاهما على انه نزل  
 وليس غيراً ولا لاية المطالبة وكل شرط لاطالب له من الطلب لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرساً على ان يعطى كل يوم كذا من  
 من الشعر او اشترى حماراً على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينفق البيع باليس  
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالموافقة مع العمل بالحد في اصل للعقد غير ممكن لان اعتبار الموافقة  
 يوجب خلع العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينفق صحيحاً اولى لان العقد اصل الثمن



[illegible]

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاعف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق  
المضاعف سبب منقضى الى الوقوع وليس لعلته في الحال كذا قيل ولهذا الاستدلال الى وقت الاسباب ولو كان عدله مستند كما في البيع بشرط  
اختيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من حكمها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان النزل لا يمنع من انعقاد سبب أو عقد  
وجهه كماله لا خلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط اختياره فلا يجرم اشتراط النزل الا يري انه هذا النوع وان دخل النزل  
فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل النخل والتفاح على مال وبيع عن دم لعل ذلك منقسم على الوجهين  
المتقدمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بطلان المذكور فلما شرط المال علم انه فيه مقصود  
وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عند سماعه فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وهذا بخلافه في رضى الله عنه  
وجه موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط النزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان النزل بمنزلة شرط الخيار  
بلا خلاف لما مر والنخل لا يتم بشرط الخيار عند سماعه لانه تصرف تيميز من جانب الزوج كما قال لسان القيات المال المسمى فان كان ولذا  
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يتم الخيار كسائر الشروط واذا لم يتم خيار الشرط لا يتم النزل ايضا وهذا بخلافه  
رضي الله تعالى عنه لصح خيار الشرط في النخل من جانب الزوجة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا يري ان البداية لو كانت  
من جانبها فوجبت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من محلها قبل قبول الزوج لطلب كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا  
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجوعه قال لاخر ان تملك هذا العبد كذا فبدي لاخرها  
حرانه سلق بالمعاوضة فكذا اذا اذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا لطلب بحكم الخيار لطلب كونه مشروطا لان كونه مشروطا بهذا الوصف  
وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا  
اذا اتفقا على البناء في الواجب الثلاثة وهم ما اذا اتموا باصل التصرف او بقدر البديل فيه او بجنبه فاما اذا اتفقا في الواجب الثلاثة  
على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او اختفيا فالتصرف لادم والسبي واجب بالاتفاق لبطان النزل عند سماع الرجوع  
اجده عنده على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في  
تسعة منها مع اختلاف التفسير قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلبية من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح  
والطلاق والاتفاق من المأزول وكذلك لو طلق امرأته على رجله النزل او اعمت جارية على وجه النزل وقد تراخى ما قبل  
ذلك انه نزل وقع الطلاق والاتفاق ووجب المال قال الشيخ الامام شافعي شمس الأئمة في حشر الاسلام رحمه الله ورحمته  
الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان النخل لا يتم خيار الشرط عند سماعها لما قلنا فلا يتم النزل ثم قال وسواء اتم  
لا باطلا اى باصل التصرف او باصل النخل بان طلق امرأته على مال او خالعهما بطريق النزل او بقدر البديل بان سميا الغين وقد  
تراخى على ان يكون البديل الفاء بجنبه بان خالعهما على وتأخير سماعه وقد تراخى على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورحمها  
يجب السبي عندها ولا اعتبار لما تراخى عليه وصار اى البديل السبي الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اى  
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباعه لينة النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن النخل تبعا فلا يؤثر  
فيه النزل اذا عبرة للنفوس لا لالتصن كالوكالة الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سواه فيه مقصود القبول واما ما تتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل ان فيه تبع لاسلم ان المنزل لا يوتر فيه كما لا يوتر  
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اشترى المنزل فيه حتى كان المهر الفانيا اذا نزل فيه بقدر البدن دون الايقين كما في مبرها  
 قلنا المال مهنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في النية فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود لا مقدرا لانهما بمنزلة الشرط  
 فيهما لا بشرط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يوتر فيه المنزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان  
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج ودون المال فاما في النية فلا نوع احدا حيث  
 لا يترتب ثبوت على اشتراط العاقدين بل ثبت بلا ذكر وثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك ليعبر به بنفسه في حكم المنزل ولو نزل  
 فيه المنزل كما يوتر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق  
 فوجب ان يكون المنزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصلح ان يكون له  
 وفيه ايجاب المال يصلح له لان له يجبر واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك مواته واذ جعل الله في حق الوجوب  
 مكان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح الا نصار كما في الاكراه  
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتلاف بتقول الى المكروه واما المنزل فلا يمنع  
 المال من حيث انه يثقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد  
 لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاد رحمه الله عليه قوله اما عندا يجنب في حق الطلاق يترتب على اختيار  
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجبر واستطاع المنزل لكل حال يعني سواء نزل باصلا ولا يقدر البديل كونه  
 بعد ان يتعقبا على البناء لان المنزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا قال  
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام فقلت قلت ان ردت الطلاق في الثلاث لم يطل الطلاق و  
 ان اختارت الطلاق في الثلاث الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مهنا اى وان  
 الحكم المذكور في الخيار حكم المنزل لكنه اى لكن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثلث في النكاح وامثاله عنده حتى لو  
 اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات ولعليقها  
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التعديل بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط  
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطل خيار الخيار فيها وراى الثلث  
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يطل خيار النقص والاجارة للمرة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان المنزل بمنزلة خيار الشرط  
 سواء ان يكون لها الخيار ثانيا فيما فوق الدات كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شارعت عندا يجنبه رضى الله عنه  
 ولما قل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار تدرا بالثلث في النكاح وامثاله لان ثبوت في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العتاق  
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتغير بالثلث كما في حقيقة البيع ولكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى  
 العاقد كونه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث  
 كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

على مال والصالح من دم المديونة الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو غرته النزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع  
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا  
اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض على التصرف على الجدة فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل  
القول قول من يري الجدة والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد  
اولى لان الاصل في العقد اشرعية لزوم الصحة والابتناء لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل  
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا لشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما يصح العقد  
لان مطلقه يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موطئة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم  
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا مثله وعندنا العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من دعى البناء  
في صورة الاختلاف فكان العقد نافعا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها لو اتواضعا الاكثريا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون  
فعلها بنا وعلى تلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يحضر بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا  
لا يفيد ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا  
اسبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يثار رضا شئ فثبت حكم بلا معارض والسكرت في حال العقد او قبله  
في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا للنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه لرجحان  
ان الاخر يصح استعماله اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لافعال الجدة هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام  
عليه اذا لم يبق مواضعة على النزل يجب حمله عليها اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها تخلو عن النزل ايضا  
وعدم اتفاتها على البناء على النزل فيعمل عليه ويجعل من المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على النزل  
لوجود التصريح بالعمل بخلاف مرجح الشرع العقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط  
ولو ادخل على ان يخرج انهما بما لهما هذا الصيد امسه بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت  
بشك عبدي هذا اليوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا  
كان باطلا فلاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قر به الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهما قد ثبت كون الخبر  
حقة كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجبنا على اجازته بعد ذلك لم يكن معا لان الاجازة انما تلحق العقد المنقود  
بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجارة الا يري انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او فكاك لم يكن ذلك  
كفاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك كفاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما  
بينه وبين ربه وحل وان كان القاضي لا يصدره في الطلاق والعتاق على انه لذب اذا قر به طالغا فثبت الفرق بين  
الاقرار والانشاء في هذه التفقات مع القلبية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اصى وكذا لا قد ارسلتم الشفعة  
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواضعة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة والى  
طلب التفريق والاشهاد وهو ان يفيض لبد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه لشفقة

منقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا متفيعها وقد طبت الشفعة واطلبها الا ان تاسدوا على ذلك وبهذا لا يطلب مستقر شفعة  
حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية اثنا عشر طلب المحضومة والتمليك فاذا اسلم فلان لا قبل طلب الموائمة طبت  
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغال بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانا لا يبطل  
حقيقة السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاحصر ارض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب الموائمة وطلب الاشهاد بالتسليم  
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار اشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائمة والتقرير  
على انه بالخيار ثلثة ايام لبلل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه  
ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العصبى عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كما لا يمكن البيع والشراء له فيتوقف  
على الرضا بالحكم والخيار بين بيع الرضا به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار  
اشرط ومقتضى الشفعة وكذلك اى وشمل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراء ما ذلا لا يصح ويقتضى  
الدين على جاله لانه لو قال ابراءك على انى بالخيار لا يسقط الدين لان في ابراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى  
معنى التملك اشير في قوله لقائله وان قصدتوا غيركم فيوثر فيه خيار اشرط وكذا النزل لو شرفيه لانه بمنزلة خيار  
اشرط وكذلك لو ابراء الكفيل ما ذلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا بهتجل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين  
وطلبت العين او رد العيب يفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعل فيه النزل فمقتضى من الثبوت كما نرى كذا امر ايت  
مكتوب يا جمل شيخي رحمه الله لقائله قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ما ذلا لا يجيب ان يحكم  
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو  
الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجيب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره  
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان  
بمنزلة التشاؤ لا يقبل حكم الرد والراخه فاذا اسلم لا يخل ان يكون حكم الاسلام شرطا منه فلا يخل ان يرد  
اسلامه بسبب كاي رد البيع بخيار العيب والرد في مكان بمنزلة الطلاق واللقاء فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الرد  
بالنزل فخدم بيانه والله اعلم قوله والله الشفعة فكذا الله للشفعة هو النخفة والتحرك يقال سفت الرياح الشوب انما شفعة  
وحركة منه زمام سفينة اى خفيف ومنه اشرطية عبارة عن خفية قترى الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال  
اشهر مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وبهذا التعريف ليتناول اركانها جميع مغلطات فان فيه  
اركانها من السفة حقيقة الا ان السفة الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوب سببه  
وهو تبرأ المال واتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسر بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند طلبة  
اركانها بمقتضى اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفتها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفة و  
فسر بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصد الاطعاج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصد احسن النفاذ وقوله  
ما على نفع العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا يتحمل بالالهية لانه لا يملك بالقدره طاهر السلاية التركيب بقا العوى للغيرية على الحيا

ولا باطناً لبقا نور العقل بكمال الان السفيه كيا بر عقله في علمه فلا جرم حتى مخاطبا تحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء في الدنيا ويحاز عليه في الآخرة واذا بقي اطلاق العقل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اطلاق العقل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاول لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرمى ان العبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل للايمان حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب من السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع مجرا ولم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اسي لا يوجب السفيه الحجر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالتكاح والعناق ولا من نقصت بمنزل الفسخ ويبطل الهزل كالمبيع والملاجارة واختلاف في وجوب النظر للسفيه بحاله محجور لا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صوناً عن الطغيان كما وجب للعبي والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات المتممة لفسخ ربه ما يبطل الهزل ودون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك عليه الحق سفيه او ضعيفا ولا يستطيع ان يمل هو قليل وليه بالعدل نفس على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سبذ في ماله فيحجر عليه نظرا له كالعبي بل اولي لان العبي انما يحجر عليه فتوهم التبذير وهو متحقق بهما فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه ان انفى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعيالهم عليه يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر من العامة مشروحا بالاجماع كما في المفتي الماحن والطبيب الجاهل والكارسى النفس وحقا له من السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا مستهنته يستحق النظر اعتبارا اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلي عليه وكذا ذكر من كان فاسقا لا يأتى وكذا لا حرمانه من النهي عن الشكر شرعا بطريق النظر لما ورد النهي فقال دينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فاشتبه بطريق النظر ببقى صحتنا من التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بقار ملكه ولا يحصل هذا المقصود ماله يتطوع اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بنين فاحشا وبالاقرار لغيره ما يحفظ العلى عليه من ماله وانما لم يثبت الحجر في حق "الطلاق" العناق والتكاح ونحوه لان المحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهازل يخرج كلاس على غير منج كلام العقل او المقصود الاحب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذا لك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل لا اتباع الهوى وكما بررة العقل لان نقصان في عقله وكل تصرف لا يوشترئ به الزل لا يوشترئ منه السفيه ايضا وكل تصرف يوشترئ به الزل وهو مما يتحمل الفسخ يوشترئ به السفه واجتمع ابو حنيفة رحمه الله بان حرما طلب فيكون مطابق التصرف في ماله كالرشد فان كونه مخاطبا ثبت اية التصرف اذ التصرف كلام ملزم والية الكلام يكونه عيلا والكلام الملزم يكونه مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية ويكون المال خاص ملكه ثبت محالته وبعد ما صدر التصرف من ماله في محله لا يمنع نفوده الا لما منع والسفه لا يصح ما ناس نفوذ التحريم لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما بر عقله في التبذير لعله هو اه مع علمه لبقته وفساد عاقبته فلم يلزم ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانته وفساد ما يوضع عنه الخطاب وان بكثرة الواجبات وتعدد الفوائد بخلاف الزك بايمان والاغنا والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى يصح طلاقه وعناقه ونذره

لم يمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطى عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوز في اوسر قاتل  
 او ساء ما اتيام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وبهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مستبدا بعد البسلم من مقتل  
 في ايجاب النظر لكان الاولى ان يتبين فيما تنذر بالشبهات ولو بان يجرى بطريق النظر لكان الاولى ان يجرى عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة  
 العقوبة لان ضمة يمتنع نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم تبطل في دفع الضر عن نفسه فغرمه الاولى وقولها هو مستحق النظر بعد الجناية  
 فلما انظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكي يجرى العقوبة والموجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا  
 فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايته والايته والحاقة بالبهائم وهي نعمته اصلية لان الانسان انما  
 يتنازه عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنفس غير محمول  
 المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذا الملك هو المطلق الخارج فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق  
 العقوبة عنه بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو سكا بر العقل واتباع الهوى والحكم المتعلقة به يصالح جزاء كما يجب  
 المال فيجعل جزاء ما هو سائر لاجرت ههنا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجبه انما صالما للعقوبة فسيبناه عقوبة كالجمل في الزنا  
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات  
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا وليا هم النماطيون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة بغض ونا ديت لاحد  
 فيجوز ان تغوز الى الاولياء كما في بيع العبيد والامراء ولكن سلمنا ان النص معقول المعنى وان معلول بعلة النظر لا بالعقوبة بل سلم  
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطال نعمته زائدة عليه وهي اليد والماقة بالفقره واشتات الحجر  
 البطال نعمته اصلية وهي الالبية والولائية فان جاز الحاق منزله بغيره في منع نعمته زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جوارحاق الضر  
 العظيم به يتفوت النعمة الاصلية والحاقة بالبهائم معنى النظر اليه واجواب عن الآتيه ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي  
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن منج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل الملو  
 من السفيه المبذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآتيه كلام طويل ومن قولهم لا فائدة  
 في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تيمم الاثبات اليد على المال من اتجان  
 الصيانة والهيبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيع هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال  
 وان كان لا يجرى عليه والمكايمة مفاد من كبر كبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبر غيره لا يقال بغيره فلا يدخل  
 تحت حكم امره فكما برقة العقل المخرج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله والخطا وكذا قال الامام  
 لاشي الصواب ما اصاب به المقصود والخطا صدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر لصدر عن الانسان بغيره  
 قصد بسبب ترك البسب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه  
 ليس الذنب خطبة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن امسي الخطا ان قتلهم كان خطا كبيرا وبروت  
 ضد احمد كما في قوله تعالى والسيان ثم قال الخطا ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن ان سيده  
 فهو قاصد الى الرمي لا الى المرحه اليه وهو الانسان هو نوع جعل غيرة اختلف في جواز المداخلة على الخطا ففسده الخطا

لا يجوز المواخضة عليه في الحكمة لان الناطق غير قاصط في الخطاء والنجاسة لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخضة عليه مطلقا لان الله تعالى  
 امرنا بان نبیان عنه عدم المواخضة بالخطا في قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا قولوا للرسول عليه السلام وتعلما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا  
 ولو كان الخطا غير جائز للمواخذه في الحكم لكانت المواخضة حراما وصار الدعا في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخضة لكن المواخضة مع جوازها في الحكم  
 سقطت به عاين على سلام فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجب له في دعائه فاشيع بقوله يجعل هذا شارحا لما ذكرنا من انه على كل حال  
 المواخضة باعتبار ان لا يخلو من تقصير جليل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد الحق لو اخطا في اقبله بعد ما اجتهد حارث صلوات  
 ولاننا ثم ولو اخطا في التقوى بعد ما اجتهد لاننا ثم وليستحق اجرا واحدا وعززه بقوله سقوطه حتى الله عن حقوق اعباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى  
 لو آلف مال الانسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل الانسان على ظن انه ملكه يحيب اعيان لانه ضمان مال لا جزا من  
 فيعده مستحقا وكونه خطا لا ينافي في مصبته الحمل وقوله وشبهه في العقوبة محط على قوله جعل عذرا اسي جنل الخطا وشبهه داريته في باب العقوبة حتى لو ثبت  
 الي غير امرته فوليها على ظن انها ادراته لاننا ثم الرما ولا يواخذنا بغيره بل على الانسان على ظن انه صيد فقلنا ثم انتم تعلمون ان كان ما ثم ثم ترك  
 اثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المخذول لكنه اسي الخطا ولا ينافي من غير تقصير وهو ترك الثبوت والاحتياط لا فيكنا لا فيكنا لا فيكنا  
 فيصلح سببا للبراءة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة لغيره وبقية فتمتدعي سببا لتبرؤا من خطا والبراءة  
 وخطا كذا ذلك ان جعل يقتل وهي الرمي الى العبيد مباح وترك اثبت فيه محطورا وكان فاعلم في معنى الجنائية فيصلح سببا للبراءة القاصر قوله وصح مطلقا  
 اسي مطلقا الناطق عندنا بان اراد ان يقول مثلا اشقني فجرى على سببه ان استطلق وقيل اطلاقا وقال انا فاعلم في معنى الجنائية فيصلح سببا للبراءة القاصر قوله وصح مطلقا  
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرمى الى الجنون وبعقل سوا في اصل الكلام لانه نفس عدم قصد صحيح وخطا في غير قصد فلا يصح مطلقا وكذا  
 ان لم ينفى عنه اسي مطلقا لو القصد امر باطن لا يوفق عليه فلا يتعلق حكم بوجوده حقيقة قبل يتعلق بالسبب الظاهر والاراد عليه بالنية القصد بالعقل  
 ولبعض نفسا للخرج كافي لسفر من اشتقة ولا يقال لو كان ابلغ من عقل مقام القصد في حق من مطلق الناطق اسي مطلقا انما لم يهنا الطريق وقام  
 مقام الرضا فيما يتد الرضا من البيع والامارة وتجو لانه امر باطن كالتصديق حيث لم يقيم مقامه دل على ان الحق حقيقة القصد حقيقة الرضا ولو لم يوجد  
 لان نقول اسي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصح دليله اعيانه في ان يكون في الوقوف على الاصل خرج تخلفا فيقتل حكم عند وجوده بالبرهان  
 المدلول تيسيرا لغيره بشرطين في حقوقه ان لم يسقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصلاح العقل فانه يعرف بالنظر فيما بقي به ويذره ومن تعلم يقينا ان  
 النوم مانع من اشتغال نور العقل فكانت النية القصد بعدد مرتبة من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقه اقامة ابلغ من عقل مقام قصد لا تتفاد  
 الشرط والرضا في حق اعباد عبارة عن استسلام لا اختيارا ولو غلبه وهما في حيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهور ايشانه نحو ما كما يفيض اثره في غلبه الظاهر  
 وهو ليس امر باطن فلم يجر اقامته ابلغ من عقل مقامه بل يتعلق حكم بذلك لسبب الظاهر وظهور اثره لانه الرضا قوله ويجب ان ينفق بعد اذ اجزى الى  
 على لسان المخطا بما اذن يقول سبحانه الله فجرى على لسانه لعبت به العين منك بكنا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطا اذ لا يكون  
 اثباته الا بهذا الطريق فلما روايته فيه من جهاتنا بانه لم يكن يجب ان ينفق فاسد الكعب المكرة لان حريان هذا الكلام في اصل مضعه اعتبارا وليس بطبيعي  
 كحريان امارا وطول اقامته فيعتقد البيع لوجود اصل الاختيار ويعقد لغوا لرضا قوله والاسفر وكذا السفر قطع مسافة لانه في الشرعية هو مخرج عن  
 قصد الميسر الى موضع ميسر ومن ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فاقومها سلايل وشي الاقدام وانه لا يخل بالالبية بوجه لبقاء القدرة (خطا) حره ولان  
 كما هو ولا يبيع وجوب شئ من الاحكام نحو اصله والزكوة والوصوم ونحوه وغيره الا انه جعل في الشرح من اسباب البشعة محال حتى لو تفرق سلطان من



الى انسان في يوم واحد واحدة مشقة بالنسبة الى حال اقاربه ولذلك جعل نفسه سببا للخص وأقيم مقام الشقة يوم شرقي فصر دوات الاربع اثر السفر حتى  
 اهلوا عنه ذبا استقام الشطر في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعوا مملوا وكان ظهر المسافر ونحو سواه وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر شقوت  
 حتى الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاذ كان في الاقطار حتى لو لم يشأ لم يخرج الا الاربع واذا فاته ثلثة لزمه قضاء الاربع عنده وقدم بيان هذه  
 المسئلة في فصل الغزيرة والرجعة واثرة في الصوم تأخير وجوبه الى ادراك عدة من ايام اخرون استقامت في ذمها حتى صح اداؤه لان السفر  
 اوجب تأخير السفر لا سقوطه بخلاف شرطه المأمور على ما عرفت قوله كذا لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب تحقيق كان كذا من وكان ينبغي ان يكون  
 حكمها سواها فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور التي تها راي الاسود التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا  
 ضرورة لازمة يعني بعد التحقيق لا يوجب ضرورة تدعو الى الاقطار بحيث لا يمكن فيها لان اساقا قد ر على الصوم من غير خلاف ومن غير ان  
 الحقيقة ان في يوم واحد واحدة مشقة بالنسبة الى حال اقاربه ولذلك جعل نفسه سببا للخص وأقيم مقام الشقة يوم شرقي فصر دوات الاربع اثر السفر حتى  
 قبل ان المكث اذا مضى صامنا وهو مسافر الباع له الفطر لعدم الفرقة والاعتية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح ميتا وقهرم على  
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يمتطيه الفطر وجوبه عليه بخلاف  
 المريض اذا تكاثف الصوم قبل زيادة المرض ثم بدال ان لا يطرل له ذلك وكذا اذا مرض اليتيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على  
 الصوم اذا لم يوجب مشقة لما صليح سببا للخص بالفطر وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سواه في يوم شرقي فصر دوات الاربع اثر السفر حتى  
 المستخرج انه لم يحل له الفطر لم يترمه الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطران السفر فطره الحقة  
 فصورته تكون شبهه وان لم يوجب اياحه وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره ان لا يلزمه الكفارة باقتار الاخر النهار باوله وفيه  
 فان لفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يقترون السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره  
 يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اى اليتيم الغارم على الصوم ثم ساقوا لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر خصا مبيحا لمطال  
 حيث يمتطيه الكفارة وشبه لما قلنا ان السفر من الامور التي تها راي الاسود التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا  
 يدير عليه شرا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر سواه واذا وجد في آخر النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره  
 الفطر لو كان حاله انزل الى الاستحقاق لا تجزى فيصير كالماسن اوله كالحض الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر  
 خابعا عن اختياره ايضا بان اكبره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه مستند اسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة  
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضي خاين فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الغائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في الصوم قلنا لو كان  
 الصوم قائما اوجب شبهة بل اوجب لاثمة حقيقة من اول النهار كان لما كان معدوما صاحب شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب  
 الكفارة باختياره مستحق وانما يكون ذلك المحسوس مستقرا على تقدير عدم تحقيق المبيح الى اخر النهار لانه لا يمتطيه في شقوته فذا  
 زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كره ولا يريد مباشرة لولا الحمل على  
 باؤميه على تركه قال شمس الانثة رحمه الله هو اسم لفعل يعمله الانسان لغيره فينبغي به رضاه او ليندبه اختياره ثم قال  
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى فيا كره عليه معنى فيا كره به فالعبرة في المكروه في المكروه من ايقاع ما هو دونه  
 اذا لم يكن يمكن من ذلك فأكراهه ببيان والمعتبر في المكروه ان يصير خالفا على نفسه من جهة المكروه في الفعل بدوة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذكرك فأكراهه بديان والمشتبى المكروه ان يصير فالتفتيح على نفسه من جهة المكروه في الفاعل بدوة عاجلا ولا يصير لما يجوز عليه طبعيا  
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا او مضرنا ومتلفا عضوا او موقعا عما يتعمد به الضمانا اعتبارا وفيما كره عليه ان يكون المكروه متلفا  
 منه قبل الاكراه اما متلفا او لم يتلف في الشرح وحسب اختلاف هذه الاحوال باختلاف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه اجلا غير  
 على امر متلف عنه يجوز لتقدير الحمل على البقاء ولا يصير الغير فانه به نيات الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القول ويمكن ان يحمل  
 الرضا على اخلافي الامتناع لانه اذا كان ممنوعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فيكفي بذلك احد القيدين كامل لحيد الاختيار ويوجب  
 اى الامتناع الرضا القيد بما ينبغي على نفسه وعضو من اعتباره لان حرمة الاعتناء كحرمة النفس شيئا لما والا اختيار هو القيد الى امر متلف  
 موجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في تصدده مستبلا والقيد  
 منه ان يكون اختياره مستبلا على اختيار الاخر فاذا انحط الى مباشرة امر الاكراه كان تصدده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار  
 تاما لا يتنازع على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا وجوب الاجابة الا كراه بحسب ضرب سوت قوله  
 والا كراه بحسب اى جميع اقسامه لا ينافي الالهية لا الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا السخا بآية بالذمة والعقل والبلوغ والا كراه  
 لا يحل شيئا منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان طمعا او لم يكن لان المكروه مستبلا في حاله الا كراه كما  
 انه مستبلا في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم يستدل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقيقة قتال الا  
 يرى ان اى المكروه في الاثبات بما كره عليه تروى من فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو كره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجابة  
 فانه يقتض عليه الاقتضاء ام على كره عليه حتى لو عد ولم ياكل ولم يشرب حتى يقتل لما تب عليه الثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء  
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن كره على سباح ليعرض عليه فكذا ههنا وخطرا اى مخطور كما في الاكراه على الزنا وقتل  
 النفس المصومة واباحة كافي الاكراه الصائم على افشاء الصوم فانه يبيح له الافطار واحصا كافي الاكراه على الكفر فانه يرخس له الجوار  
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القول مرة كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس المصومة على الفطر  
 للسافر والا كراه على توجراخرى كافي الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كافي سائر الفروض ويأثم  
 بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للسافر والا كراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لغيره منها الى ان قيل حرام وليؤخر اخرى كما  
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدول الخطاب  
 ثم قيل لاحاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلية في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالا كراه  
 ولو صبر حتى يقتل لا يباح فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان تباح له فانه كما يباح فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان مسافرا  
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر  
 عنه فقتل كان باجرا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا تبرك عقاب فثبت انه لاحاجة الى ذكر لفظة  
 الاباحة الا في نفس الامر فترابين الافطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط لعذر المرض  
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجمع والزنا اى زنا الرجل  
 بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه طمعا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالا كراه لان الدليل على

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقصود  
بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون المكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكره في حكم العدم  
في حق ابادة قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض المحرمين فان الرخص لو ثبت بالاكره لصيانة حرمة نفس المكره من ثبوته وجوب صيانة  
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا تقطع يد فلان لا يملك لا يحل له ذلك  
ولو فعل كان اشمالا لان الطرف المومن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الاثر هي ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقطع  
فيتمتع التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكره على قطع يد نفسه بان قتل لقتلك لا تقطع يدك قطع يدك يحل لان حرمة نفسه فوق  
حرمة يد غيره عند التعارض فجاز ان يختار اذ في الضررين لدرج الاساطع وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير فغلب لان القطع اشد  
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة احداهما بالاخر ولا  
يقال الاطراف ملحقه بالاسواق فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكره التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانه لا يقتل الحق الطرف  
بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم بصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة  
في اتلاف المال ثبوتهما في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائش فكانت المرأة منكوبة الغير وصياح النسل الممكّن وذلك  
بمنزلة القتل ايضا لان سببا لولدها كما تقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا اتفاق على الولد لعجزهما  
عن اكتساب فيملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بالاكره للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل  
فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد يثبت الى الفرائش وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد  
الفرائش وللغالب الحجة واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائش فلا يكون الزنا اطلاقا كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من  
خلق من دمه ويجب نفقة عليه لانه حر واما القطع النسب على الزاني لان اطلاقا كان حكما بالنظر الى الاصل وقد نفى صاحب الفرائش سبب  
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيردى الى السلاك ايضا فقول له ولا خطر مع الكمال منه في سببه وانما لا يجرى راي بل يعنى الحرمة مع الاكره  
الكامل وهو الاكره المسمى بهذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقول  
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخط اباة فثبتت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة  
المطلقة وكان المنع من تناولها مضيعة ومضار اشغال كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكمل الطعام  
المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم سقوطها يرسم ان لا يكون اشغال لا قصد اقامته حق الشرع في التحرر عن ارتكاب الجحيم  
زعمه وهذه الاان دليل انكشف الحرمة عند الضرورة فحق وليدز بالجمل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستينر يجعل عذرا  
في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالمصلحة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله مع الكمال  
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكره القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول بالوجوب المحرم في الاكره القاصر بان شرب  
الخمر لم يجز استسما وفي الخطاب التماس بعد لانه لا تاثير الاكره بالحبس في الاضلال فوجوده كعدم وجه الاستسما ان الاكره لو  
بكمال بان كان طمعا اوجب العمل فاذا وجد جزء منه يعير شبهة كالمالك في الجوز من السحرة المشركه ليعير شبهة في اسقاط عن الشرع  
ابولها والله اعلم بالصواب فقول له ورخص اى المكلف في الاشياء المذكورة في الاكره الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة

الكل

كلية الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد ومداينة الله والاقدار بما باللسان والكفر بالبدن  
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة بالاكره بل نفى حرام ما مع الاكره الا انه رخص العبد اجزاء كلية الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة  
 لاسمى لانه متقدو حدة انية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرب باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعد ما دوام على ذلك  
 الاقرار وبالاجراء لغت الدوام وذلك لا يوجب خطا في اصل الايمان بقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء صورة كان حرام لان الكفر  
 حرام صورة ونفى ولو امتنع يفتى حقه في النفس صورة ونفى فاشتمع ههنا حق العبد لنفسه حتى الله تعالى الايمان ولو استوى المحقق لترجى حقه  
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفى الله تعالى كيف لا يشرع حقه منها لانه يفتى في الصورة والمعنى حتى الله لم يفتى ولم يشر  
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لاعتزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى  
 لو اكره بما فيه الجاهل على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يشرع بها اكره عليه لان حقه في نفسه يفتى اصلا  
 وحق صاحب الشرع يفتى الى خوف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مجورا لانه متمسك بالغريمية لان حق الله تعالى وهو الصوم  
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكره فيما فعله الجاهل الصلابة في الدين وان كان المكروه على الاقرار مسافرا فاني ان يفتى حتى قتل كان  
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في  
 حقه كلاله واما يوم شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لاستنناع بمنزلة المضطر في فصل ممته بخلاف المقيم الصحيح لانه اصوم في حقه عزه تعالى الله  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة ذلك ان تمسك بالغريمية فهو افضل له وكذا الحكم  
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتعلك او لتاخرت مال بالغير فذعه الى او ترمنه في سلكه كابي مبيع من ان يفعل ذلك لان حرمة  
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بناه الله  
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جلاء وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان مجورا لان شأه الله تعالى لان الله تعالى لا يحل  
 صاحب المال بانه حال الاكره لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التفرص في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 نبذ نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعلى الرخصة  
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان احر كان  
 بقصرها بحق المحترم في الحمل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نيل الولد لا يقطع  
 عنها فثبت الترخص عند الاكره الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يفضا لا يهلك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولعمري  
 احرى ولان الاكره الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالجنس شهيد في ذرايحها  
 بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شهيد في سقوط السجد كما في الاكره على القتل وكان اخصا  
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زوج لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانثاء رالة وذلك  
 دليل الطواعية فان الانثاء لا يحصل عند التحرف بخلاف المرأة فان التمكن يحقق منها مع التحرف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية  
 الا ان في الاستمسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان المحذ شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان  
 منزها الى ان يحقق الاكره وحرف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قصدا لقتله فيصير ذلك شبهة

في استظهار الحكم عنه بالنسبة الى الاله لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبدأ بالحقولية المكية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان النكاح قد ثبت  
 له طبعيا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله غشيت بهذه الكلمة وهي ان الاكره لا ينافي لا بدية ولا يوجب سقوط  
 الخطاب ولا ينافي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الابطال شيء اسي لابطال حكم شيء لمن لا قول  
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل وآلاف المال وافساد الصوم والصلاة ونحوها فيثبت موجب بهذه الكلمة كونه صادرا  
 من البدية واختيار حيث عرف الشرع واختيار ايمونهما لا يدل غير على مثال فعل الطالع العيصية الحكم اسي لكن يتغير الحكم بدليل غير لبدية  
 صحيح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل يلحق بوجوب غير موجب فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او الاعتراض  
 ثبتت عقبت الحكم الا اذا تحقق به غير من تعليل اذ استثنى ذلك ما موجب فقد كشبه انحر والزنا ثابت عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع  
 بالتحقق هذه الافعال في دار الحروب او كانت فيها شبهة فكذا اثبت موجب افعال المكره واقواله لا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة  
 عن عقل والبدية خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثره الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يوتر الاكره في ابطال  
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكمل بان كان تخيلا في تبديل البنية اذا احتمل ما كره حذيفة  
 ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا خسر بان لم يكن طيعا لا كراه بالجملة او القيد في تقويت الرضا لاني تبديل  
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اسي بالاكمل والقاصر جنيبا يحتمل الفسخ ويتوقف على النجاء  
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بوجبه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من البدية في محله ولكنه يمنع لقوده لقوات المرضي  
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد لعنفه الفسادة لقوات الرضا حتى لو كمال التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق  
 فيفقد من المكروه كما تقدم من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صرحا او دلالة صحيح لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم  
 به العقد فيقول المعنى المنفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من اجل ما شرط له قبل فغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا  
 يصح الاتاخير كلها حتى لو اكره لقتل وآلاف عضوا وجسم قيد على ان القبر ليعتق ماصف وطلاق او نكاح او رجعتا وفيه ايراد وعرف  
 عن عدم خداع وبيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابراهيم بن دين وعلی ان لغيره اسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا مد  
 بما يتوقف التلف على نفسه فموجب الى الاقرار بمحمول عليه والاقراجه متميز بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجوع  
 جانب الصدق ودلالته على وجود المجرية وذلك ليقوت بالاسنجا لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لادالة  
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدم النجيم بهذا الاقرار وكذا ان يدرك جنس وقيل لان الرضا  
 يعدم بالجنس والقبيل لا يحد من الم والم والنحو وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل النزل  
 في تقويت الرضا من نزل في اقراره لغيره ولقد اتفقوا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط  
 التحيار وشرط التحيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف ودرهم على ابني بالتحيار فلهذا يام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح  
 شرط اسمي ربيع الاقرار بالمال لا يجب الال ايضا حتى لو قال لك انت اقلان عن فلان بالف ودرهم على ابني بالتحيار لا يلزمه المال  
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر من الماضي فلا يصح شرط التحيار والاكره هنا تحقق فانما لا يعتبر بموضع صح فيه شرط التحيار  
 وكذا اذا اكره على ان لغيره عبده انه ابيه او اسجارية انها امر ولده لا يعتق ولا يكون لام ولله لان هذا الاقرار عن امر سألني

خفی قال اکراه و دلیل على انه كاذب فيما يحجب به فان قيل ليس ان عندا بحقيقة رضاء الله قوله لمن هو الكرمنا منه اني لو حب ان ليقع عليه  
 و هناك يتيقن كذب فيما قال فرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كثيرا فاذا انقضت التيقن ثم ينفذ بهما الطريق الاولى قلنا جمل البوحينة و رضاء  
 ذلك الكلام سببا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته و باعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فلما عند  
 الاكراه فلا يمكن ان يحيل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة و قد يبرح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله و اذا  
 انقضت الاكراه لقبول المال في النخل انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف و قد دخل بها و اكره  
 على كبريته فانخلع واقع لانه من بجانب الزوج طلاق و الاكراه لا يمنع و تخرج الطلاق و المال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت له  
 طاعة باءا ما سلم لها من البيوت فاما اذا كرهت امراته لزوجها و عتقت و حبس على ان تقبل من زوجها النخل على الف و رهم فقبضت  
 ذلك منه و قد دخل بها فاطلاق يقع و لا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتق تمام الرضاء و بالاكراه لغوث الرضاء  
 سواء كان الاكراه بحبس او تقبل و لكن و تخرج الطلاق ليعتد وجود القبول لا وجود المقتول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال تزوجت  
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق و لا يجب للمال و بالاكراه لا يندم القبول فلهذا كان الطلاق و اتعاقب ان اصحابا جميعا احتجوا  
 الى الفرق بين الاكراه و لنزل في النخل لانهم انقضوا ان الطلاق في النزل لا ينفصل عن المال حتى قال البوحينة رحمه الله لا يحل  
 و لا يقع الطلاق و قال يقع الطلاق و يجب للمال و في الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى آخره  
 و بيانه ان النزل يمنع اختيار الحكم و الرضاء به و لا يمنع الاختيار و الرضاء بالسبب كشرط الخيار و هذا بالاتفاق ثم نظر البوحينة رحمه  
 الى التزم من جانب المرأة فقال لما لم يوشر النزل في السبب مع التزم المال مع النزل موقوف على ان مشيت بمحكم و هو اللزوم عند تمام  
 الرضاء و ميتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار و الرضاء بالسبب ان الحكم ميتوقف الحكم و هو  
 وجوب المال على وجود الاختيار و الرضاء فاما الاكراه فلا يندم لا اختيار في السبب الحكم و انما لعدم الرضاء ابها فلو جاز الاختيار في  
 السبب و الحكم ثم القبول و وقع الطلاق و لعدم الرضاء لا يجب للمال فصار كان المال لم تذكر اصلا و نظر ابو يوسف رحمه الله  
 و محمد الى جانب الطلاق فقال لا يدخل على السبب من الحكم كالنزل و شرط الخيار لا يوشر في بدل النخل بالبيع اصلا لانه لما لم يوشر  
 في احدى الحكمين فهو الطلاق بالبيع لا يوشر في الحكم الاخر و هو لزوم المال لان المال فيه تابع فميتع الطلاق و يلزم حسب لزوم  
 فلم يعين فيه النزل و شرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالبيع و دون الطلاق لان المال لا يجب  
 في النخل الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في النخل كما لا بد منه في البيع و ما يدخل  
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعبر مال و قد ينفصل الطلاق من المال ليعذر ذكره كما في  
 نخل الصغيرة على ما قلنا فبين بما ذكرنا ان في قوله و كان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله و اذا  
 انقضت الاكراه الى آخره ذكر شيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل نسبة فشرع في بيانه و اذا انقضت الاكراه  
 انكامل اى المصلحة ان يكون الفاعل فيه لغيره مثل اتلاف النفس و المال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكروه و يضرب  
 بنفسه او ما لا يفسد لشب الفعل الى المكروه لزمه حكم هذا الفعل و خرج المكروه من البين حتى لو اكره و اذنا على قتل انسان آخر  
 رجع المكروه ما وجب جميع القبول بان قال اتمد بالسف و لا تملك تعقل به و حبس العقود على المكروه بالاجماع كذا ذكره في الاسماء

ولو اكره على الرمي الى ميد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له التوبة على ما ذكره في حادثة المكره والكراهة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبور على حب الحيوة فلما حدد بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه والكان حراما طلبا للتخلص فبيد اختياره بهذا الطريق وبصير مجبولا على هذا الفصل بقضية الطبع فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بحمل المكره الله له من غير ان يلزم منه ليعتبر محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عدم الاختيار واتحق بالآلة التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمله المكره في اتيان النفس او المال فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الله وهذا في الاكراه الكامل اما القاصد وهو الذي لا يلزمه الايجاب الكالا كراهه بحبس او لقيده فلما يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره لما يصير كآلة عند تمام الاجابة لفاسد ولا اختيار باختياره عرف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد كونه في الفعل مقصورا على المكره قوله فلما ياتي بالاحتمال اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبة اى نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد بهنبا فبقى الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا يرمى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره شرودين فرض وخطره وخصه فيصالح لاضافته الحكم اليه حتى ان الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصالح اليه ان المكروه كونه ايجادا للفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوجوه التلصص صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصالح الله انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله وذلك اى لا لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل نسبة الى المكره بالتلف الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصالح الله للمكره في نفس الاكل فنقتصر على المكره فاما في نسبة الى المكره من حيث انه اتيان فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخطامة وغيرهما ان لو اكره على كل مال للغير يجب الضمان على المكره دون المكره والكان المكره يصالح الله من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الجحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الطوبى حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكره لان ماله لا يعبث بلفظ الاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائضا لا يرجع على المكره بشئ والكان شيان يرجع بقضية الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره الا على المكره وان كان المكره جالسا حصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على التقيض لانه لا يمكنه الاكل بدون الله فبعض في الغالب وكما تبين المكره للطعام صار قبضه منقول الى الله والمكره وكان المكره قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صارنا مسانما ما كالا للطعام بالضمان ثم ادنا له بالاكل وشهاك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصح اكل الطعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يحصل المكره فاصلا للطعام قبل الاكل لان ضمان النصب لا يجب الا ماله به المالك ولا يتصور الا اذالة ما دام للطعام في يده او فقه فقتل ايجاب ضمان النصب قبل الاكل فلا يصح اكله بل كان قبل الاكل فاذا لم يوجد ضمان صار اكله طعاما

نفسه للعامة المكرة الا ان المكرة هي كان شيان لم يحصل له منفعة الاكل فكان انما على اطلاق ما له فيجب الضمان عليه من التهمة  
 قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يحكم بفساد وجه لا يبقى للسان الشكل اختيارا فتقتصر الاقوال بما حكم بها  
 على المتكلم ولا يجب ان كان المتكلم لا يخلو امراته المكرة وحققت عنده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح ان المكرة فان من وكل رجلا بالطلاق  
 امراته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو خلف الرجل لا يخلو ولا يفتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق  
 فعدم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكرة يرجع بقية العبد على المكرة وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصدق  
 على المكرة وان لم يصير آله له المبيع واذا صار له بالمرة صار كان المكرة طلق امراته المكرة او اعتق عبده فينبغي ان يلغى قلنا المكرة  
 ما يصلح ان المكرة فيها لو ازاله المكرة مباشرة بنفسه فقد عذر عليه فيزلنا عالما بمباشرة غيره تقديرنا ما فيها لا يقد عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل  
 نا عالما كما في تطبيق امراته نفسه اعتاق عبده المكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل ما لا تقديرنا واما في تطبيق  
 امراته المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فليفتح المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فليفتح المكرة الزل  
 فيبقى الفعل مقتضى على المكرة وكذا القول في جميع المقررات الشرعية نحو البيع والهبة وغيره ما نحن لاي نظر الى المتكلم بفساد الغير لانه لا يتصور  
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فتشكي كان في وسعة تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره المدة متى لم يكن في وسعة لم يحصل  
 غيره انما كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان  
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا بد من مقتضا عليه ذلك مربي بالتبليغ لا من باب التكلم بفساد الغير اذا التبليغ قد يكون بالواسطة كما في  
 وقد يكون بواسطة الكاتب والارسال قوله وكذلك اي تشل ما لا يصلح ان يكون المكرة فيه انما في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل  
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه انما لغيره ضرورة لان الحمل اي الحمل المأكراه او حمل الجنينة غير الذي ملائمة الايلاف صورة  
 وكان ذلك اي حمل المأكراه او الجنينة يبطل يجعل المكرة انما لغيره مثل المأكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول  
 ان ذلك اي يقتل يقتصر على الفاعل في حق المأثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشرة في المأثم لو كان المأثم عليه شاة ويقتل  
 وفي القياس المأثم عليه لا على المأثم ان كان حلالا اما الامر فلا لو مباشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شيء وكذا اذا المأثم عليه اما المأثم  
 فلا صار له المأثم بالاسماء التام فيعدم الفعل في جانبه كما في المأثم على قبل المسلم وجه الاستحسان ان يقتل الصيد من جنائنه على  
 احرامه وهو بالجنائنه على احرام نفسه لا يصلح ان يكون انما لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمأثم ان يجرى على احرام نفسه وكذلك المأثم على  
 المأثم انما للمأثم لتبديل محل الجنائنه لان محل الجنائنه حقيقة احرام المأثم وان كان هو الصيد هو ما فلو جعل انما لغيره محلهما احرام  
 المأثم لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنائنه لو كان المأثم حلالا وفيه خلاف المأثم اي في جعله انما لتبديل محل الجنائنه  
 المأثم المأثم لانه لما كره به على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل اخر مخالفا لفته له ضرورة واطلاق المأثم لان الفعل الواجب  
 في ذلك الحمل يكون فعلا اخر خارجا عن المأثم واما بطريق الطواغيت فيبطل المأثم لانه لا يملكه واذا بطل المأثم عاد الى  
 الحمل لامل وهو احرام المأثم لان سبب قبل الفعل الى المأثم بعد ما وجد من المأثم حقيقة وهو المأثم فلما استأنف النقل لطلان المأثم  
 بطل النقل بطلان ايضا فيعود الامر الى الجنائنه الى الحمل الاول وهو احرام المأثم يعني نسيب الفعل الى المأثم ليكون جنائنه على  
 احرامه ولما لم يزل من نقل الفعل العود الى الحمل الاول فلما اقتصر على الفعل على المأثم اسد اقطعا للمأثم واخر تار من الاشتغال





فانما لو اجابنا هذا التسليم من ان يكون متبعا للعقد جلتنا عصبنا محضا ابتداء من قبل الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز ان يكون متبعا لانه واذا كان كذلك بقي التسليم فتسل على البائع فيحصل الملك به المشتري كما لو سلم طائفة او قد نسناه الى اى الفعل الى المكره من حيث هو غضب ليعنى ان هذا التسليم يتسبب التسليم للتصرف وموت يد المالك من وجوه وغرر فبذلكنا ومتفق على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا يصلح الاله الغنيه فيه ونسناه الى المكره من حيث انه خصص لانه يصلح الاله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجزى عصبنا محضا حتى لا ينفذ احتياقي المشتري او تقيدها محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يتم هو ما نسناه ان شاء ضمن المكره قيمه يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فانما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتضى مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز لم يحصل يقتضى قبل نقدا لثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل النسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره ليعنى نسبتا اليه امر حكى صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصحى يتقادم ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يقبل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه ليعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجودا وكانت النسبة حقيقه نقلنا انه المكره على الاعتراف بما فيه الجواب عن المسكلم في مقتضى الاعتراف عليه ويكون الرأى انه لان الكلام بما يوجب تحقق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بما لك للعبد والاعتراف من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره الاله فيه ومنه الاطلاق منه اى من الاعتراف منقول الى الذي اكرهه اى هذا الاعتراف فيضمن اطلاق اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي المكره لانه يتصور منه الاطلاق حاشيئكم نسبة اليه يجعل المكره الاله فيه لانه اى الاطلاق فيقتل الاعتراف في الجملة لتحقيقه بالقتل باا احتياقي فعل القتل المكره باصلا لتصوره من المكره ابتداء كما بناه فذلك يرجع المكره لقيمة العبد ولو اكره المكره او معتبر لان ضمان الاطلاق لا يتحقق بالاليسار والاحساس ويحجز ان يجزى انضمان عليه وثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على القتل فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بما لم يتقوم فلا يمنع نبوة الغير وجوب الضمان عليه ولا سماعه على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل العبد بالاكره حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا ليعنى به فلورجع ليعنى يقتضى به وقد عرف ان ضمان العبد وان مقدرا بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه يادوة على ما اتفق قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكره مذهبا فانما الاصل فيه عند الفقهاء فهو ان الاكره ان كان لغير حق لوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالعقد او انما يكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير وليلا عليه والاكره ليعنى الاختيار والعقد فيعطل القول به لعدم القصد به الا ترى انه الكلام الفصح من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والعصبى لعدم القصد به جميعا فخرنا من صحة الكلام باعتبار كونه ترجحة عما في القلب والاكره دليل على ان المكره مشكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصارت في النساء ونحو الذي لا تعقد له ولم يرو شيئا اخر وكان كل كلام بغيره الاقرار بان الاكره الاول على ان الامر لم يرد اطارا من سبق بل قصد دفعه عن نفسه كان اقراره كافرا ليعنى كذلك سائر كلامه لان الاكره دليل على عدم قصد القلب الذي ينتهي صحة الكلام عليه والكان يوجب ليعنى تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره سبق بخلاف الذمى اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره الفاضل المديون على بيع ماله صح لانه الاكره لا يوجب والمعنى فيه ان الاكره اذا كان بمن فقد امرنا الشرح باكرهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشهر طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون منكوباً بمتة الشئ بما لم يشئ فيه صحيح فاما اذا كان الاكراه بالظلم فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عند شرعنا فلا ثبت ولا يصلح والاكراه  
 بالجس يسمي الجس المسمى مثل الاكراه بالقتل عبده في الابطال القول والفعل عن المكروه اصله ان الاكراه بالجس ليدوم الرضا والاطلاق القول  
 والفعل من المكروه الاكراه بالقتل ليعتق عبده مقوق المكروه عليه كذا القوت مقوق بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق اعصمته ههنا في دفع  
 الضرر عن المكروه عند عدم الرضا خبر والحق فيجب بحاق الاكراه بالقتل دفع الضرر واذ وقع على الاكراه بجس بالاكراه ليل اي سقط على الفعل  
 حكم الفعل من الفاعل اصله انتم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكروه او لم يمكن وتما فيه بان يجعل هذا ما يقع الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل بالجس  
 الدائم على خلاف ما في الغير وشرعاً لا الاظهار في نهار رمضان او اجره او كونه الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كونه الردة بالاكراه ويجب  
 نفي ولا يلزم القتل والربا بالاكراه كذا في ملخصه وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما  
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تاماً ثم ان امكن ان نسب الفعل الى المكروه نسب اليه  
 ولا يسلط اصله فاذا كره على ايقاف مال بالغير يجب الضمان على المكروه لان الفاعل يصلح له في الاتلاف فيثبت الفعل باليمين الضمان عليه ولو  
 اكره المحرم حتى قتل الصيد او اكله على الصائم على الاظهار لاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكروه لان المكروه  
 سيجعل ان يكون الله له فيقبل الفعل اليه اذا اتم الاكراه وقد تم لان الذي بشر ايج له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في ضوئه الاظهار لان  
 الحظر يزول بالاكراه فالتمتع الاظهار باطلاق البارق والاكل زانيا ولو اكره على التزاما يجب الجهد على الفاعل لانه لم يعمل به الفعل ولو اكره  
 على القتل يجب الشخص على المكروه لانه لم يعمل به الفعل لم يعمل به الاكراه فلا يمكن ان يعمل المباشرة ولذا يانتم بالاتفاق ولو صار له لما  
 اثم ويجب على المكروه بالتسبب لان التسبب اذا ثبت القتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم  
 الاختيار لكن معنى به الرضا يعني سواء كان ملجاً او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجاً والمالم لوجب الاكراه الاقوات الرضا او  
 نسا والاختيار ولم لوجب علما الاختيار لا يكون له اشرفه ابدان التصرف قولاً ولا فعلاً فوجب ترتيب الاحكام على نوات الرضا  
 او نفا والاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الفئة الصرفة لانه لا يتعلق ببعض  
 احكام شرع او رده في هذا الكتاب تبيناً للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه معنى عليها والشرط النصف  
 الا ان يستعمل في البعض كوسا في الكلام واستثنى القليل كما قال عليه السلام في الحالف بقيد شرط عمر ما هي بعضه وشك في التوسع قوله  
 ما هي كلام تعلموا الفرق انما نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام والظروف  
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسر في علم النحويان الحروف ما دل على معنى في غيره  
 ويسمى الاول حروف التبعي اي المتعدي من حجاب الحروف فاذا عددنا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصياغ المعاني الافعال الى  
 الاسماء اولها التماس على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى له لا التماس على الالتصاق بخلافها بكرة وبشر فاضها لا يدل على  
 معنى وكذا الهاء في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان بعض لا ذكر  
 في هذا الباب اسما او مثل كل ومن واذالته لما كان اكثره حروف سمي بجمع بهذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف لعطف  
 في اللغة التثني والرد ليقال عطف العود اذ ثناه وروى الى الاخر فاعطف في الكلام ان يريد اعادة المفرد الى الاخر فها حكمت

عليه أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في المحصول وفائدة الاختصار ما ثبت الاشتراك في الأصل فيه أي المطلق والواحد المطلق لا يشترط  
 الاشتراك ودلالة الواو على الجود والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فإن التامير وجب الترتيب بعد ثم وجب الترتيب  
 هذه كانت الواو المتقدمة لفائدة الاشتراك أولى بالأصل لا سيما بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقتضى والمطلق مقدم على مقتضى  
 قوله وهي لطلب الجمع فندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض أصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على أصل أبي حنيفة  
 في سبلة الواو أيات كما سيأتي وكذا زعم بعض أصحاب الشافعي يعني أنها تدل في عطف المفرد على اشتراك المطلق والمطلق في حكم  
 فقط من غير أن يدل على كونها معاً بل زمان أو على تقدم أحدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت هذا هو من حيثها غير العلم  
 من أهل اللغة والسمعة الفتوى أي أهل الشرع والفتنة اثبات القوس الموحدة في اشتقاق الفتوى منه لا سيما جواب في حاشية وإحداث  
 كما أنه مقتضى البيان شكل كذا في المغرب وقال بعض أصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي أيضاً ولهذا وجب الترتيب في الواو  
 عما يقتضيه الواو وروى عن الفراء أنها للترتيب حيث يستعمل الجمع أي المطلق والمفرد كقوله زائد ركن وساجد وأما في الجملة فلقوله تعالى  
 وأركبوا وساجدوا وتمسك من أثبت الترتيب بما روى أن أصحابه لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما  
 تذاق قد نزل قوله تعالى أن الصفا والمروة من شعائر الله قال أبو عبد الله تعالى به ففقه دليل أنهما للترتيب من وجوه أحدها  
 أن النبي عليه السلام نهم وجوب الترتيب حتى قال أبدأ وأبدأ الله تعالى به وإن عليه السلام كان أعلم باللسان وأصح العرب في الجمل والاشارة  
 أنه عليه السلام نفس على الترتيب فمما اشتباها عليهم الجمع والترتيب فثبت بعده عليه السلام أنها للترتيب والثالث أنها لو كانت للجمع  
 لما احتجوا إلى السؤال لأنهم كانوا أهل اللسان ولا يبدون معنى في حالها كانت للترتيب لما احتجوا إلى السؤال أيضاً لأنهم يجوز أن يكون سؤالهم  
 لتجويزهم أياً ما استعملوا في الجمع المطلق تجوزاً بناء على الغالب وتسلط العامة لقوله تعالى في سورة البقرة وأدخلوا الباب سجداً وقولوا  
 وتقول عز وجل في سورة الأعراف وتقولوا طاعة وأدخلوا الباب سجداً والقنعة واحدة آمروا أميراً وزينا ما ثبت ذلك بطلان الترتيب  
 فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الأولى على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك  
 ينزهه وبه لو افاد الترتيب لكان قوله زيدا وعمر عبداً وكان قوله زيدا وعمر عبداً كما أراد الأول بالمل والثاني خلاف  
 الأصل قال الإمام عبد الله بن عمر بن الخطاب على أن الواو لا أصل له في الترتيب أنهم وصفوا بحيث لا يحدوا الترتيب بقولهم اشترك زيد وعمر  
 في ختمهم كبر وقاله وذلك أن الاشتراك والانتصاف يقتضي تأملين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر أن زيدا قبل عمر وفي الزينة  
 كان بمنزلة أن يقول اشترك زيد في زينة لأن أحدهما إذا تقدم على صاحبه لم يكن مساوياً للثاني كما أنه إذا قلت جاني زيد قبل  
 عمر ولم يكن لزيد اجتماع مع عمر في الجمع من ادعى أن الواو للترتيب لزمه أن يقول اشترك زيد وختمهم كبر وسكت ولهذا لا يصح  
 بالتامير أنهم لما قلت ختمهم زيد فمعه وكان بمنزلة قولك جاني زيد فمعه وفي تلك الانتصاف مما يستدعي فاعل واحد حتى لا يك  
 قلت ختمهم زيد وسكت لما ذكرناه لو قال للمرأة أن دخلت الدار وانت طالق لطلق في الحال فلو كان وجباً للترتيب لعلق الطلاق الشرط  
 كما في قوله أن دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجس لبنا ولينهم منه النجس عن الجمع بنياناً لو استعمل التامير  
 مكاناً للتبدل المعنى وصار كأنه قال لا تأكل السمك فأنك إن أكلته أحجبت إلى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت أنها لا تدل على  
 الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لأنها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله منان جندى فبأنك فتعوزك وتيام واحد وتعوذه

معايشة وجردها فدل انما لا تستقر في القرآن ايضا فكانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جوابا ليقال لو لم يكن الواو والترتيب كانت  
المطلق اجمع عندا بحيث لا يمكن ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لا بحيثية انما ثبتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو  
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن المقارنة عند ما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلزم ما بعده لعدم الحمل كما لو  
قال غير الدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عندا بحيثية رحمه الله بوجوب الواو وانما ثبت بناء  
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان يثبتها فهي طالق حيلة تامة مستغنية عما بعده فلم يتوقف على  
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فتلحق بهذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق حيلة تامة فليتوقف على  
الاول لا محالة لتأخرنا اليها اذ الناقصة مقتضية الى الكمال في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فانما اذا اجم  
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بين الشرط وتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط  
منفصلا عنه صحيح كما لو قيل على كلمة ثم اوبعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده طالق وكان الاول  
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واذا اجمعتين واذا اجمعت الترتيب فينزل كذلك لان الجملة ان ينزل على الوجه  
الذي تعلق بالجملة اذا انقضت في سلك عقد راسه منزل عند الاخلال على الترتيب الذي انقضت به فذلك يقع الاول ويحل ما بعده  
لعدم الحمل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موقفا لا وقلو غير موجب هذا الكلام وطلبت الوسطة انما يطل بقضية الواو والواو  
لا يوجب القرآن كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط بحيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا  
كالثاني والثالث تعلقان معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندا بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف  
لا يشترك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب عادة ما في الكاملة لتصير كاملة واجبة الاولى تامة لوجود الشرط  
والجملة وقوله وطالق حيلة تامة لانه جزءا لغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط طالق لانه تامة لتصير كاملة ولهذا العطف الثانية والثالثة  
بالشرط ولما ساءت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجرة باليوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجد ذلك  
وتعلقا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كثر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك  
فانت طالق فاحصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عند ما فينزل حيلة وعند تعلق الثاني والثالث بواسطة فينزل  
على الترتيب قال القاضي الانام ابو زيد في الاسرار منه المسئلة فاما متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمجيوس معلق بحيل واحد واجب  
ان يعلق بشرط واحد على التعاقب مقتضى ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبه في المسئلة من مجيوس اجماعا ان الترتيب انما  
ثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمته التعليق ونحن تسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعلق الشرط  
حين الشرط كما لو كثر الشرط وانما اوجب الترتيب الوقوع لفظا يوجب لفظا لزمته الوقوع ثم اترتيب الوقوع ان تعلقن بجملة كما  
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة ليد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بالطلاق المحال بل هو كلام له عرضة ان يصير  
طلاقا منه وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا محالا لا يقبل وصف الترتيب في المحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الوقوع محالة  
الوقوع فان وجب تفرق ازمته الوقوع ككلمة ثم ادعيت في وصفه ليد الوقوع ككلمة ليد ثبت الترتيب بغير العطف  
او بعد ذلك الجزء الذي ليس طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعليق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط على اعتبار تغيرهما واجتماعهما في حق الواقع قوله وفي قوله اشقت هذه ومنه جواب عن نقص آخر مرد على هذا الاصل وهو  
ان رجال الزوج اثنين لرجل رجلها من رجل في عقدة او عقدتين لغير اذن سواهما كان النكاح سقوفا على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده  
بان قال باعتقها لا يبطل كلف واحدة منها لان الجمع لم يحقق من الحرة والامته في حال العقد على حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير  
منفصلتين بان قال اشقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل كلف الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اشقت هذه وبها  
بطل كلف الثانية فلم يلزم لوجوب الوار للترتيب لما بطل كلفا كما لو اعتقها معا ولو زوج المحضولي اثنين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ  
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين  
بان قال اجزرت هذه وبه بطل كما لو قال اجزتها بهذه المسئلة يدل على ان الواو والمقارنته فاشارة الى الجواب والى الفرق بين السكتين  
فقال لم يبطل كلف الثانية في مسئلة الاثنين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل اخر وهو ان الحمل اذا عطف لبعينها على البعض ولم يكن في اخر الكلام  
بالغير والى التوقف اول الكلام على اخره على ما عرفت وفي قوله اشقت هذه وبه لا يغير اخر الكلام اول لان عتق الثانية لو ثبت صرح كما حال لا يغير كلف  
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم وبعين الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف  
النكاح الامة فانه لو تزوج امته لكاحا موقوفاً ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة  
والنكاح الموقوف معتبر بالتبطل النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بحمل للتبطل النكاح منضمته الى  
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفرائض عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فوات الحمل في حق التوقف  
تبدل بخلاف مسئلة الاثنين لان اخر الكلام اذا كان لغير اول توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام منها لغير  
اول لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل كلفا لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا انفصل بغيره سلب عنه  
الحجوز فنزل اخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كالجمع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة  
في السكتين يتبادلا بل اخرهما بموجب الواو والعقد الزيادة وقد غلب جميع على ما لاخير فيه ثم قيل لمن تشتتل بما لا بعينه فعنولي وهو  
اصطلاح الفقهاء جميعهم التدرج ليس بواكيل الفاذ كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخلاف الباء متعلقة بكاملة اي كالمال  
نحو ما فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثل دخلوا على الجدة الكاملة مثل قوله هذا طالق ثلاثا وبه طالق ان الثانية تطلو  
واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبها فصل من الكلام بل للعطف  
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشراكة في الخبر لان الشراكة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدها والمجرد  
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشراكة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بالاول  
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار بخلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة  
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو انما كانت الشراكة فيما تم بالاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة تنقذ  
بقدر ما لا اذا تعدت اثبات الشراكة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب تعليق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضي لعطف  
لاستبداء اي التعريف بالشرط كانه اعم والشرط وانفسه وبما في بيانه قوله ان دخلت الدار فانت لمس لى كذا ذكرنا ان المقصود هو  
افادة الكلام الثاني بمحصول تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وبما في بيانه قوله ان دخلت الدار فانت لمس لى كذا ذكرنا ان المقصود هو

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق و طالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلعة واحدة ولو كان كالمعاد لو تفت طلقان وكذا في مسألة اكلت الجمل  
 كما لو تفت طلقان ايضا وان كانت المرأة غير دخول بها خلافا وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار  
 الاخرى تعلّق بدخول الدار الثانية التعلّيق لا للتعلّيق الاخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو تفتى الاعادة للطلاق تفتى لا يلزم على  
 ما ذكرنا قوله فيه طالق ثلثا وفيه حيث لا يثبت الشركة في الجمل الا بالي ويجعل الجمل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة للطلاق كل واحدة  
 فتنقّل لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان كيليل الالف منقسما عليها تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد  
 منها الف لاننا نقول نقدر بينهما اثبات الشركة كان في تعيين الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الشركة العظيمة ومرد باب  
 التدارك بالكلية وبانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الجمل كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث  
 على الاربع بوجوب اثبات الشئ فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله تعالى لو قال لغير المدخول بيان  
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال فطالق و طالق فطالق لانه يقع عند وجود الشرط طلعة واحدة ولو كان الجمل كالمعاد لوقع ثلث  
 تطبيقات كما لو ذكرنا لشرط صحيح فخلل الارزقة وانما يصير اليه اى الى الاستبعاد في قول المدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فانه طالق  
 وفلان ضرورة استحالة الاشتراك اذا شاركه اثنتان في الجمل واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يصير نصارى استبعاد الجمل لثلاثة فنجبر  
 آخر ضرورة يا وشر كذا في خبر الاولى من غير استلزام اصلها فلا يصير الى الاول لاحد الضرورة قوله وقد استعار الواو للحال اعلم ان  
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف الحال ان لا يدعيه لان الواو لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحسن مكنو بالاعيان  
 يكون هناك تعلّق بتنظيم معانيها فاذا وجدت الاحواب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك وليلا على تعلّق هناك معنوى فذلك يكون  
 مضمنا من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغاية غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها بحجة  
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه ليد وسط العذر ان تدخلها او لجمع بينهما وبين الاولى مثله في قام زيد وقدره وقد اعني بهما  
 الواو والحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذو الحال من مجزات الاستعارة بخبر  
 استعارتها لشيء الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا فتمت الواو بها قيل البواب جزم لا تفتح الا عند دخول المهيأ واما البواب المجنة  
 فتستقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتوحة لهم الابواب وذلك لان ليقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق لا يفتق بما لزم  
 فذلك كجى بالواو كما قيل اذا جاءوا وقد فتحت الواو بها من قبل وجواب اذا سمع زوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله  
 فادخلوا خالدين دخلوا وقالوا السنى وانما صدق لانه في حفرة ثواب اهل الجنة قد دل بحقه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل  
 الى آخره اذا قال لعبده ادى الى العاد انت خزانة لا يفتق مالم يود وكذا اذا قال انزل وانت اسن لما من الم ينزل جملوا الواو في المسلمين  
 للحال لانه لا يحسن العطف بهما لان الجملة الاولى فعلية مطلبة والجملة الثانية اسمية خبرية مبنية كما لا لفظ حذو ذلك مانع من حسن العطف  
 او لا بدسنة من نوع القفال من كماليتين على ما عرف فذلك جملوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط لتعلّق  
 المحرّية بالاداء لا لان الزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق لتعلّق الطلاق بالركوب لتعلّق بالدخول فنصارا كانه  
 حال ان اديت الى الفان فانت حر وان نزلت فانت اسن هذا التقدير مما عاكس ما ذكرت فمكس التفتى هذا الكلام فان الواو  
 دخلت في قوله انت حر وانت اسن لاني قوله وادانزل فمقتضى ان يكون المحرّية شرطا لاداء والا لان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مرفعية اذ الواسي التعليل كان الرض شرط الوقوع المطلق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت المحرية والامان سالبتين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما فلا يكونان متعلقتين بالاداء والنزول واذا اتفق التعليل كان كل واحد واقعا  
في الاحمال فكلما انحجب عنه من وجوه اعداؤه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المحض اى المحض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى  
وكم من حميرة لم نجعلها نجا ما باناسا اى باناسا فابكيتها على احد التاويلين وقال رويته وضمنه بغيره ارجاؤه كان يكون ارضه ساءه اراد كان  
لنوع سمائية من غير تارة ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مرفوعة ولكن اسما وانت نازل اى انت حرة وانت امن في هذه الاحمال وانما يحل  
على هذا لا لا يطرح تعليل الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف  
يصح تعليله الا يري ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت المحرية والامان مهنيا لا يلزم منها الاداء والنزول  
ولم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعرف جعلناه من باب القلب الذى هو شبهة من اخراج الكلام على معنى مقتضى الظاهر وان يورث  
الكلام عداوة والى ان قوله انت حرة وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فاذا دخلوا باخذين اى مقدرين انهم قد دخلوا في حالة  
الدخول لاسن الاحوال الواقعة فان التكلم من هذا الكلام عدم وقوع المحرية والامان في الاحمال فيكون معناه ادالى الفاعل المحرية  
في حالة الاداء والنزول مقدر لاسن في حالة النزول ولما اثبت التكلم المحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما ان متعلقين بها  
معدودين في الاحمال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الالة مقصودا للتكلم فاخذت حكمه بصيرته معنى الكلام ادا  
الفاعل حرا واذا كان كذلك كانت المحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول فعلق الاكراه بالاثباتين في قوله تعالى انى لو كنت فكم  
في بعض الشروح انه لما جعل المحرية حالا لاداء اى وصفه بالثبوت سالفه عليه فوالاحمال لا يستتدو الاحمال وله صفة لا تسبق الموصوف  
قوله واما الفاعل فانه للوصل والتعقيب ليعنى سوجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيداً فمرا كان المعنى ان ضرب  
حمره وقع محض ضرب زيد ولم تتناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتيقب وجود الشرط  
بلا فصل فتعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولذا اى ولان سوجب الفاعل اذ ذكرنا تعلقا فحين قال لامر انى دخلت  
بذه الدار فذه الدار فانت لائق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل مبنيا لعمل اخر  
او يورث الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخرة اولاد اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وقد تدخل الفاعل على العلل الاصل ان تدخل الفاعل على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انما تدخل على  
العلقة على خلاف الاصل لشبه ان يكون لما دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير دخول  
الفاعل عليها بغير الاعتبار كما يقال لمن جوفى قيد ظالم وجس ذى سلطان اوضيق وشقة اذ انهم اثار الفرج وانخلاص البشر فقد اناك  
الفوت وقد تجوز باعتبار ان الفوت الذى هو علة الابشار باق لعبدا تيداء الابشار وسمى هذا الفاعل تاييد التعليل لانها بمعنى الام لتعليل  
والابشار لازم وتعد ليقار بشرية بمولود فالابشارى صار فراعس ورايه بها بمعنى اللازم والمراد من الفوت المغيب ولذا اى في  
الفاو قد تدخل على العلة الدائمة فلان قال لبيد ادالى الفاعل حرة ليعنى لالحال لان الفاعل في مثل هذا الوضع للتعليل فيصير معناه ادا  
الفاو لانك حرة فتجيب بالعتق ويصح دخول الفاعل عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه الاستراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
لما جعلت قوله ادالى الفاعلة وقوله وانت حرة تاييد كما هو حقيقة الفاعل والاداء صالح لافضائه المحرية التى يصير كانه قال ان اديته



الى الفاعل فانت حركها هوى صورة الواو لا تقول ان جعلناه كذلك اجتمعا الى اخبار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون الالف واللام  
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلم ايضا خلاف الاصل لان سوجب الترتيب والعلية سابقة على الحكم لان القول فيها ذهنا لا على حقيقة الفاعل  
من وجه لان كلمة لمساكنت مستدامة يحصل الترتيب بكان اولى من الاضمار فقول له واما ثم فلعلطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين الشرط  
والملطف عليه مسلة في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عم وادخلت ضربت زيدا ثم عم كان المعنى انه وقع بينهما مسلة ولهذا جاز ان تقول  
ضربت زيدا ثم عم بعده بشرط ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند اعينته رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان  
بنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولك بالجمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بطلن التراخي فيديل على كماله اذا المطلق منحرف الى الكمال وذلك  
بان ثبت التراخي في الحكم والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الايرسي ان هذه الكلمة وضعت  
على اللفظ فيجاء بالمارا تراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحب  
التراخي في الوجود دون التكلم اى يوجد اولى عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة لبعدها في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف  
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة معنى العطف بانه فيمن قال الى اخره هذه المسلة على اربعة وجوه اما ان ملق الطلاق  
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند اعينته رحمه الله يقع الاول في  
الاحمال وينفوا بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد التغيير في اخره لغوات شرط التوقف  
وهو الاتصال فيقع الاول في الاحمال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار  
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذا تعلق لا يزال في المحل ولذا الثالث لانها ثابت  
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلزم الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعليق بالشرط ولا  
له شركة فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امر بلا سبب  
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجودا ههنا فا  
التعليق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختر بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وان طالق  
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الاحمال وهو ظاهر وعند صاحبنا تعليق لكل  
بالشرط في الوجود الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جود معنى العطف يعلق الكل بالشرط  
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخلا سمها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخل بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لغوات المحل بالبنية  
قوله وقد يستأثر بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستأثرا الواو واخر اعراف الفاء للاتصال الذي يبينها في معنى العطف قالوا و  
لما تعلق العطف وشم لعطف عقيد والطلاق داخل في العقيدة ثبتت مبنيا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان الزين  
استأثرا وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون  
نك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان  
تباين الشرطين كما انهما لبيان تباين الوقتين في جازي زيد ثم عم وقال في هذه الاية جازي تراخي الايمان وتابعه في الرتبة والفضيلة  
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا المن كان موشا وهو كقولك الشاعرس ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك عدة اوله فثاني قوله عليه السلام  
 من حلف عيمين فرأى غيرهما فليكن ميمية ثم لبات بالذى هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة ميمية الامر فاما الايجاب ولا وجوب للغير فانه  
 قبل ان تحت بالاجماع قوله وابل هكذا اعلم ان كلمة بل هي موصوفة للاخراب عن الاول منفسا كان او مبرجا والاثبات الثاني على سبيل التاكيد  
 للفظ فاقالت جاري زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك ملطت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وعاد  
 ما جاري زيد بل عمر ويحتمل وجبين احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمر فكذا انك فصلت ان ثبت لقي الجي لزيد ثم استدر كمة  
 فاقية لعمر والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمر فيكون لقي الجي ثابتا لزيد واثباته لعمر ويكون الاستدراك في الفعل بعد  
 دون حرف النفي لفعل معا كذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كذا لا كيد النفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن  
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطيت النفس فعل في اثبات الثاني مضمونا الى  
 الاول على سبيل الجميع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع  
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاولى باثبات الثاني مقامه والتقدير  
 على الرجوع لانه لا يملك الرجوع من الاولى فاما الثانية التي لم يتحقق الرجوع من الاولى فاما قوله الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طالقك  
 اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك اللفظ وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلان لابل فلان يملك ان يملك الثانية  
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بيمينه رحمه الله وصاحبه فمين قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار  
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تطلق هذه الثلاث بالشرط  
 وتبقى المحل على حاله اذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على  
 سبيل لزوم وتعيين الثنتين بالشرط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لانه حذف  
 اختصارا فنتعلق بالثنتين بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لجان دخلت الدار فانت طالقتين فانما دخلت  
 مرة واحدة يقع الثلاث ونها بخلاف العطف بالواو عند ايمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالقتين فانه  
 وثنيت لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجبر ولا غير فيقتضي تقرر الاول ومثاله الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني منفصلا  
 بذلك الشرط لاسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله وما لكن اعلم ان لكل استدراك بما يقدر  
 في الجملة التي قبلها من التوهم بحرق قوله ما رايته زيدا لكن عمر فالتوهم ان يتوهم ان عمر امرئ فان كانت كلمة لكن هذا التوهم والفرق  
 بينه وبين بل من وجبت احدهما ان لكن يخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر او  
 بعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمر ولا يستدرك ببلن الا بعد النفي لا نقول ضربت زيدا لكن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لكن عمر او  
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان فحلتان جازا لاستدراك لكن  
 في الايجاب كقولك جاري زيد لكن عمر ولم يات نقولك عمر ولم يات جملة منفية وما قيل لكن جملة موصوفة فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والبيان  
 ان مرجح الاستدراك بهذه الكلمة اثباتا لعلبه فاما النفي الاول فليس من احكامه بل ثبت ذلك بدليل وهو ان النفي الموجود فيه صرحا بخلاف

كله بل فان موجبا وضع النفي الاول والثبات الثاني الايرى ان في قولك ما جازي زيد لكن عرو ولو سكنت من قولك لكن عرو وكان لا تنفاهما بين  
 وفي قولك ما جازي زيد بل عرو ولو سكنت من قولك بل عرو ولا يثبت الانتفاء بل يثبت ضد وهو البشوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان لطف  
 استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما  
 يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اى اتظامه من ومن اشئ اذ اجمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بغيره  
 ببعض غير متفضل للتحقق العطف والثاني ان يكون محل لا يثبت غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا ينافي فحصل اخر الكلام اوله كما في قولك ما جازي لكن عرو  
 فاذا كانت احدا المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستائفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في العزوف جمل  
 في يد عبد فاقتربه لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط غير  
 ان يكون لغيري من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل  
 لاود الاقرار وليصير قائل المقر له لغيره فاذا وصل قوله لفلان لقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين ومع الاستدراك  
 وكان وصل به بيان انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه لقاء مطلقا وصار كالجواز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ووليته حيث يصير  
 قوله على مجازا لا مطلقا واصله بالكلام فكذلك هنا معنى قوله فانما اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له نفى الملك  
 عن نفسه من الاصل لقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خروا ان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان متفصلا  
 قلنا اول كلامه نفى باخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لحكم لاول الكلام اشئ قبل اخره الايرى  
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان  
 قط اتصال الاثبات بـ ثبات الملك من نفسه باثباته الثاني ولذا اتصال النفي من نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا  
 وما ذكره تأكيد الشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه صار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكنت وكذا النفي  
 لما كان لتأكيد الاقرار كان موثرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد التوكيد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم  
 والتأخير صيانة للاقرار عن الالتواء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان رد الاقرار وتكريرا للتمجدا  
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر لاول وشهادة اخر ولا يثبت الملك  
 نسيب العبد للمقر لاول قوله والا فهو مستالف اى ان لم يوجد الاتساق لقوات احد المعنيين فالملك مستالف بكسر التون  
 التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن مستالف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة  
 الى اخره اذا تزوج الفضولي السخرة البالغة العاقلة ممن رجل بمائة درهم فبذلها السخرة فقلت للاخير النكاح بمائة ولكن اجيزه بـ خمسين  
 يكون هنا مستالف للنكاح وجعل لكن لاستيفان الكلام لان الكلام غير مستوفى لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق  
 النفي لا يمكن تداركه بعد لا يثبت ولا يمكن ان يحتمل الاجازة منها مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في السلسلة الاولى لعدم الفائدة  
 فان النكاح الموقوف المتعقد بمائة لا ينعقد بقبولها اجيزه بمائة خمسين فينقش بالنفي المتأخر فاذا الفائدة في التقديم والتأخير قوله  
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك ما جازي زيدا وعروا من فعلين او اكثر كقوله تعالى ان ائتمنوا فافسكروا  
 من دياركم فبينما ولي احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا

انما وضعت لہا ہندسب عامۃ اہل اللغۃ وادۃ اللغۃ وذهب القاضی الامام البرزید والبرہمنی لاسفریحی وجاہد من النورین الی ان کلمۃ الشک  
 تاک اذا قلت رکت نیدا وحر الا یکن مخیر عن روتہا جمیعا وکنک تکرر عن روتہ احدہا علی سبیل الشک تاک تکرر عن روتہا جمیعا وکنک  
 الشک فی سرفۃ حتی اتم کل واحد منہا ان یکرر ہوا لری وان یکرر الا انما اذ استعمل فی الایجابات والا وادۃ النورین لم یجب شکا لہم  
 تصور الشک فیہا لانہا لا یجابات حکم ابتداء فاجبت کلمۃ التخییر وصبغہ بذهب العائۃ لان الشک لیس بمعنی لقیقہ بالکلام وضعا کذا قال الامام فخر  
 الاسلام رحمہ اللہ بل ہے موضوعۃ لاحد الذکو بن خیر من لاعتناء شائی فی مواضع الاستعمال لا تخلف عنہ الا انما فی الاخبار اتقنی الی الشک  
 باعتبار محل الکلام لانه اجیر عن محی احدہا فی قولہ جانی زیدا وحر و معلوم ان فعل محی وجہ من احدہا لا کمرۃ فوق ہذا الاخبار الشک  
 فی الذی وجد منہ فعل محی فبین ان الشک انما یثبت حکما وانما تاک یکرر الکلام خیر لا مقصود و بحرف او کالبیۃ وضعت لا فادۃ ملک لمرتبۃ  
 لہو ہوب لہ ثم اذا ضیفت الی الدین یکرر استقام حکما وانما تاک لا مقصود بالمرتبۃ الی سبب انما لو استعملت فی الانشاء لا تودی الی الشک  
 مع انما حقیقۃ فیہ لا یجوز وقد عرفت ان الحقیقۃ لا تخلو عن موضوعہ الاصلی فثبت انما لم توضع للشک وکذا التخییر ثبت بمحل الکلام  
 ایضا لانہا اذا استعملت فی الابتداء لقولک انما ضرب زیدا وحر اتا ولت احدہما خیر من والامر للاتیار ولا یتصور لاتیار بالیقاع الفعل  
 فی غیر العین فثبت التخییر ضرورۃ التکرر من الاتیار لہذا لو اختار احدہما قولہ لا یصلح لانه لا ضرورۃ فی ذلک انما ہی فی حق الفعل وکذا اذا  
 استعملت فی الانشاء لقولک فخر او ہذا انما لمتا ولت احدہما خیر من وجبت التخییر لدفع الاسیام قولہ ولہذا ای ولان اولی العینین  
 والشک والتخییر متیان بمحل الکلام فلما بین قال بشیر الی عبدیہ ہذا حر او ہذا القول لما کان انشاء التکرر الخیر ہی ہوا انشاء یصلح ان یکرر  
 خبر لانه فی وضعہ لا یصلح خبر لقولک للرحلین احدہما عالم ہذا و ہذا لان الاخبار یقتضی تقدم الخیر عنہ علی ما علیہ وضعہ فالتقنی الاخبارین  
 الخیرۃ وجودا وحرۃ سابقا علیہ فیصح الاخبار ہذا فاذ لم یکن الخیرۃ ثابۃ جعلنا ہذا الکلام انشاء لکانہ قال النشی الخیرۃ اختار من اللغۃ  
 والکذب وجعلنا الخیرۃ ثابۃ من قبیل ہذا الکلام بطریق الاقتضا والتصحیح لان انشاء ہذا فی ولا یتصور انشاء اشتراک وحرنا و ہذا ہذا  
 حقیقۃ واذ کان انشاء یحتمل الخیر وجب کلمۃ او فیہ التخییر من حیث انہ انشاء حتی کان لہ یختار لا لعلق فی ایماشا و بان فثبت العلق فی  
 احدہما کما کان لا سورۃ قولہ اضرب زیدا وحر ان یختار الضرب فی ایماشا علی احتمال انہ بیان امی اختیارہ بیان لینی ہذا الکلام من  
 حیث انہ یجب علیہ بیان ای الاظهار لا التخییر کما لو حق احدہما مینا ثم یتبہ واخیر ان احدہما حر لا یکرر لہ ان فثبت العلق فی ایماشا  
 بل وجب علیہ ان یمین العلق فی الذی اوقع فیہ اذا ذکر ثم انہ اذا بین العلق فی احدہما کان لہ حکم الانشاء من حیث ان الایجاب  
 الاول انشاء و ہو غیر نازل فی العین لانه ما وجب الا فی النکرۃ من العرفۃ لغۃ فلا یکن اثباتہ فی غیرہا ما وجب کما اذا وقعت فی سالم  
 لا یکنۃ اثباتہ فی بدیل و العلق انما یحقق فی العین بالبیان فکان لہ حکم الانشاء من ہذا الوجه ولہذا یشرط لہ ایۃ الانشاء وصلا حیثہ  
 العمل لانشاء حتی لو مات احد العبدین فبین العلق فی الیقین لا یصح ومن حیث ان ذلک الایجاب یحتمل الخیر یکرر البیان الاظهار ای ہذا ہذا  
 اخبرت بحرۃ او من حیث ان الذی اوقع العلق فیہ معرفۃ من وجہ لانه لا یمید و ہما یقین کالعلق و اتقانیہ وکان البیان الاظهار ولہذا  
 یجبر علیہ ولو کان انشاء من کل وجہ لما اجبر علیہ واذا اجتمع فیہ جہتا الانشاء والاظهار یحمل ہما فی الاحکام فاعبرت جہۃ الانشاء فی ہما  
 الثمۃ وجہ الاظهار فی موضع الثمۃ واذ قال لعبدین لہ قیۃ احدہما الف وقیۃ الآخرۃ احدہما حر او قال ہذا حر او ہذا ثم عرض من  
 العلق فی کثیر الثمۃ یصح و یمتہن من جمیع المال فاعبرت جہۃ الاظهار لعدم الثمۃ لان کل واحد من العبدین مترددین ان لعلق و بین ان

الباقي فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم اني لو فقيت ثم فقيت الامة ثم مرض الزنم ببر  
الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرته غليظة والحيض الزنم فإراحتي ترثي واما غير طاراني حق الحرمة لعدم القربة والنشأ في حق الارث لكان  
القربة لان حتماً يتعلق باله في نفسه فهو بالبيان فيها يريد البطلان معاً ولو طلق احدى نسائه الا بول لم يكن دخل من نكاحه خاصة وانما  
ثم من الطلاق في اختم المتروكة جازله كفاً النكاح والاخت فاعبته انظارا لعدم القربة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزويج  
اختها في الحال ولو كان دخل بمين لا يجوز كفاً النكاح والاخت فاعبته انظارا لعدم القربة الا ترى انه لا يمكن من ذلك انشاء  
الطلاق في الحال وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادة قولك قد يستأثر هذا الكلمة للعموم اي بدلالة يقتصر الكلام مثل استعماله في موضع آخر  
لانما لما ياولت احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه استغناء الجس ان كان خبر كما في قولك ما ريت هذا ولا كان  
شكاً كان من ضرورة حصول الانتهاء عن النسبة عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعاً ونعم في الاباحة ايضا لا لما اطلق له الجاهل مثلاً في قوله جاز  
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين وبجائته احدتا غير معين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكن من العمل بحكم الطلاق الا انما تجب  
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختص ولا احد المذكورين والعموم مما ثبتت بعارض معين بجائته ليس  
من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبتت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكيفية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية  
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفعه المانع في شيء غير معين يوجب ذلك  
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فبهم منه جالس احد الفرقتين او كليهما ان ثبتت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين حادوا حزنناكل  
نومي ظفر ومن البقرة والغنم حرسا عليهم شو سها الا ما حلت ظهورها او نحو اياها او اختلط الغنم ان الاستئناس لما كان من الترحيم حتى اوجب  
الاباحة مثبتت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منهما الى قوله ولا يدين زنتين الا بالبولتين او ابائهن الا ان  
ان الاستئناس لما كان موجبا للاباحة جازل من ابداء موضع الزنية لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرنا انه موجبا في الاباحة  
حرم الاجتماع بمنزلة اذا لطف الاختلاف ارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين  
اكتان جائزا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فاقيد اباحة الجمع والواو توجب ولذا جاز  
ولا نحتاج لوجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بغير الواو  
قوله وقلنا فانه لا يثبت له لم يكلمها لان او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد لو كليهما لم يثبت الامارة واحدة كما  
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد اعطيت تبعد شريك حرمة اسم الله ولم يوجد الاتك واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا  
وقلنا فانه ان يكلمها جميعا لان الاستئناس من الخطر فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له  
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان لان يكلمها وكذا بقوله قد يجعل بمعنى في اعلم ان اوجرت حلف كما جاز  
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معلق عليه منصوب كقولك لا لزمنك ولتطيني حتى فتلك باضماران وذلك انك قلت  
لا لزمنك او لتطيني بالرفع معلقا على الاول كنت قد اثبتت الاعطاء كما اثبتت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان  
القصدي ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قبيل لا لزمنك لتطيني دجا ضماران ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتقدر ما  
قبيل او تقدير المصدر كان قبيل ليكون لزوم مني او اعطاك منك ونزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك الى ان لتطيني وحتى لتطيني

حرف الجار معني الى او حتى واخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل لمعني حتى اذا فعل العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر  
 فعلا او يكون احدهما ضميا والاخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يعمل الاشياء او كما اذا قال والتدلا داخل هذه الدار او داخل هذه الدار  
 الاخرى ان اوفى في هذه المسئلة بمعنى حتى فمحت بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في ميمية لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات اذ  
 تعد العطف والكلام يعمل الغاية لانه محرم فترك حقيقة وملت على الغاية مجازا فادخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحض بميمية  
 فمحت واذا دخل الثانية او لا فقد اصغر على البر الى وجود الغاية فصار بار كما لو قال والتدلا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس  
 كما ذكر في عامة شروح البجاء واليه اشير في الكتاب لان تعدر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فان النفي لطيف  
 على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمر او ما رايت عمر ولكن رايت بشرا قال المتفلسف الذين امنوا ولم يسلو انهم  
 نظم قالوا ان يقال تعدر العطف باعتبار عدم عدم فعل منصوب بلطف الثاني حية حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان يصح العطف  
 وشيث التخيير او يقال تعدر به باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه بهنبا لا يصح الا باضمار ان فيزيد منه عطف الاسم  
 على الفعل وهو فاسد فذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجيه قوله وانما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الصحيح لهذا حرف فانا  
 قد وجدنا استعماله في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصل لهذا الحرف وفيه  
 موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا يقتضي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها انت  
 البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح تنسبا الى نصف الليل والعبد حتى امس دخل  
 فيما قبلها عند اكثر النماة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في الغاية وليو يده قوله لتالي سلام هي حتى مطلع النجر  
 فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملك على عدم الوقف يقتضي عند طلوع الفجر وذبح الامام عبد القاسم رحمه الله  
 و جاز الله وعسااته المتأخرين من اهل النجوى الى ان بالبعد داخل فيما قبلها ففي سلسلي السمكة البارحة اكل الرأس ونيم الصباح  
 وذلك له الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا شائعا حتى يا الفعل على ذلك الشيء كذا فلما انقطع الاكل عند الرأس لا يكون  
 فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدفات في الغاية الجمالية مثلا  
 الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرود والفرزدق والسيراني وغيرهم ان المذكور لعبد حتى ان كان لعبد المذكور قبله يدخل فيما ضرب  
 له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن  
 البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة  
 قوله ولهذا النفي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى  
 ادخلنا لان اصلها للغاية فوجب العمل بها امكن وشرط الامكان ان يعمل المصدر للاستعداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان  
 يصلح لما خرد لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لغوات معينين المذكورين او احدهما يجعل على المجازاة بمعنى لام كس  
 ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب شيئي لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان  
 يكون السبب معقودا على فاعلين احدهما من شخصين اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او الجزاء مكانا الفاعل هو  
 لا يكا في نفسه عادة فان تعدر ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجود ما للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود

بالصلح بين فاذا قال العبدى حران لم اضربك حتى يصيح فاحذ في الضرب ثم اقلع اى امتنع قبل العصباج بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب  
 سيمثل الاستدلال بطريق انكر ان كان شرط البرز هو الدالى الغاية المضروبة له مقصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل لاحالة فيكون شرط المحنت مقصورا  
 ايضا والعبد يصيح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بغير صلح فاية فوجب العمل بتحقيقه بالغاية وحمل تحته عليها فكان  
 الكف من الضرب قبل وجود الغاية شرط المحنت فان اقلع قبل الغاية كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كفا في السنة المذكورة فان  
 لم يلبسها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بنبرة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقلعك او حتى تموت كان هذا على الضرب  
 الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل  
 حاشا لبيان شدة الضرب مقصورا عرف ولو قال ان لم اتركك فدا حتى تعذبني فبعضى حرفاياه ولم يعذبه لم يحث لان التعذبه لا يصلح ذليلا على  
 انتهاك الايمان بل هو داعى اليه وكذا الايمان ليس بسبب عدم الغيا الا ترى انه لا يصلح ضربا لمدة له فحاشا لشرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل تحته على  
 الغاية ولكنه يصلح للتعذبه لان الايمان على وجه التنظيم احسان يدنى الى الموضوع سببا للاحسان الى منزلة الزايد عن هذا قيل قوله  
 عليه السلام من زاحيا ولم يذق منه شيئا فكان زاحيا وارتيا والتمذبة صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فصلح مكافاة للاحسان تحمل على الجزاء  
 فعبار شرطه فعل الايمان على وجه صلح سببا للجزاء العدا وقد وجد لو قال عبدى حران لم اتركك حتى اقلعك عندك وان لم تأتى حتى تغد  
 فبعضى حران حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التعذبه من خذوا الغيرة عند الاباحة احسان فلا يصلح منها الايمان  
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لايتانه فتعذر الحمل على الجزاء ايضا فحمل على العطف بمعنى  
 الغدا وبمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتركك فاعذبني عندك قوله ومن  
 ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجوز سميت حروف الجوز لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المار لرزيدا والبا  
 فلما الصاق هو معنا ما دلالة استعمال العرب بابا فيه وهو اقوى دليل في الفنة كالنقص في احكام الشرع ثم الاتصال الحقيقي طرفين متصفا  
 ولصقا به فادخل عليه الباء فهو المصطلق به والطرف الاخر هو المصطلق ففى قوله كسب بالقلم الكتابة لمصن والقلم مصن به ومعناه الصفت الكتابة  
 بالقلم ولهذا اى ولائها للاتصاق والاتصاق الحقيقي ملصقا وملصقا به قلنا فى قول الرجل ان اخبرني بالقدم قد ان كان معناه ان  
 الاخبار بالقدم وان اخبرته اخبارا ملصقا بالقدم والصاق والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل تحته فكان شرط المحنت الاخبار  
 بطريق الصدق فلا يحث بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط المحنت فيه مجرد الاخبار  
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار وصا كما قال ان اخبرني خبر قدم قد لن والاسم  
 كلام وال على امر كان او سيكون بخلاف كيتونه الى الخبر فكان شرط المحنت نفس الخبر فقلنا دل الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا  
 قوله ان كنت تحبني لقبلك فكذا تعالت كاذبا حكا حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبة لم يتحقق بافى القلب لان اللسان  
 جعل خلفا من القلب لعدم اسكان الاطالع على ما فى القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محبوس فاعبر الاتصال به وهذا ايضا بخلاف  
 قوله ان علمتني ان فلانا قد قدم تعبدى تر فاعلمه حيث لم يحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بالقدم لان لا عدام بالعين  
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمعنى فلم يكن لاختياره بالباطل اعلا فاما ما الاخبار فانها انما النجوى ومواسم لا يصلح ايعا على المعنى  
 في العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا ترى ان يقال هذا خبر بالمل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى اللازم كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علواً واولفها على غيره وقيل زيد على اسطع التعليل  
عليه ومنه قولهم على فلان دية لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال ركبة دين وهو معنى قوله على اللازم في قوله على الف درهم يعني  
الماكنت فيه الكلمة موضوعه للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء  
في فلان على كذا في الف درهم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء باختيار اصل الموضوع فكان مطلقاً هذا الكلام محمولاً  
على الدين لان الاستعلاء فيه لان لعل بالودعية فيقول على الف درهم ودعية فحينئذ لا غيب الدين لان على يحمل معنى الودعية من  
حيث ان فيها وجوباً لمحافظة فيحمل عليه هذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لاناً عند وجوده وكان  
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيستعمل ولم يقل ليتما ركبا قوله فيها ليعتد قال الله تعالى يا ايها النكاح  
على ان لا يشرك بالثدي شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالثدي هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب القياس ان على صلة  
المبالية يقال بالثدي على كذا لانه لما دعي الى معنى الشرط اذ المبالية تؤكد كاشد الشرط توسع الفقهاء في ذلك فتأولوا بمعنى الشرط على  
هذا الاصل قالوا اذا حاضرت المسلمون حصناً فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضر على ان اقمه عليكم فقالوا لك ذلك فتم  
الحصن فهو امن وعشرة من راس الحصن لنفسه ليعتد قوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والنجار  
في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلين امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بجزءي خط باعتبار ان داخل في امانهم  
لانه اثناس لنفسه بلفظ واحدة ولا باعتبار ان مباشر لانا منهم فان ذلك لا يصح ففهمنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن يتأوله  
لا امان منهم باعتبار ان العيين في المحمول كالايجاب لم يتأوله من وجه محتمل قال امنوني وعشرة او عشرة حيث كان الجبار  
في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يحتمل نفسه فاحفظ من امان العشرة وانما حفظ امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لا امان  
وكان الى العيين قوله وابتدأ معنى الباء في العاديات المحضة وهي التي يخلو من معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكلح بان تتألف القبح  
على الف درهم واجترتك على كذا وتزوتك على كذا لان العمل لما تعدد مقتضاهما يحمل على ما يليق بالعاديات وهو الباء لان العمل  
في هذه التعريفات لازم والزم نياسبب اللاحاق فان اشئى اذ الزم الشيء كان لصقاً لا سحالة ولا يحمل على الشرط لان العاديات  
الحضنة لا يحمل التعليل بالخط لمافية من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل لصحها للكلام واشترط لقوله الحضنة عن العاديات التي ليس بحضنة كالطلاق  
على مال فانها اذا قال قلت لزوجها طلقني ثلاثاً على الف درهم حمل على الشرط عند ايجبة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان  
الطلاق رجعياً وعند ما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة تجب عليها ثلث الف وكان الطلاق يينا كما لو قال قلت لزوجها طلقني ثلاثاً بالف لان  
الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضاً عن الطلاق وكذا على تحيل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل  
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياً ما دلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة  
رحمه الله كلمة على للزوم كما بناه وليس بين الطلاق وبين الزمها مقابلة ليعتقد معاوضة بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق ولا يتم  
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى بالمعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلام  
اللزوم وبين الشرط والجزاء ما زمة فكان الحمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط  
هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح تقييده بالشرط مثل ان يقول ان فلان فان طلق على الف درهم صح ولم يصح معنى



العاوذة من صحة التبيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتب من فلان الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من سلع وقد يكون مراد كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والبيان تابع حتى قال المحققون انهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو التحارر الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيها سواء ذكرا او انثى مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء التبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا تتابعين قال الوجيزة رحمه الله فيمن قال لا فرق بين من عدي من شئت حقيقة كان لانه ان يعقلم الا واحد منهم فان لم يعقلم واحد العبد احد عقول الا اخر وان لم يعقلم احد عقول الا واحد منهم والتميز فيه الى المولى وعند هاله ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كين للتميز اجنس اى للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهذا المراد بحرف من تميز عبيده من غيرهم فنبأ ولهم جميعا كما في قوله من شاء من عدي عتقه فهو خروجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جميع من كلمة العوم والتبعض فوجب العمل بحقيقة ما امن والعموم اصل لا خلاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان نقص عن الكل واحد يصير ما يتناولوه الاكثر وتحقيق العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل التبعض فيه لاني خيرة بكتاب قوله من شاء من عدي عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرفه التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط كونه وصفت البضعة عامة وهي الشية لان في الصلة معنى لصفة فتم ضرورة عموم الصفة فاستطاع الوصف بهذه الصفة مخصوص اى التبعض فاما البعض في المنافع فيه علم بوصف لصفة عامة اذا الشية فيه استندت الى الخاص فبقي معنى التبعض متبعا لصفة العوم فنبأ ول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفيم منه وجوب القطع للشرع كعلم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ استيعابا لجميع القطع ولا يقال المفعولية صفة كالفعلية ولهذا لا يوصف بها فيقال عمر والمضروب كما يقال زيد الغارب شيئا معلوما كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة فلم تعمم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى لقيام بالموصوف وذلك المعنى الذي نسبته وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا المضرب قام بالغارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يورث ذلك في العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتفاء الغاية على مقابلة من اى هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها مصدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها مصدر الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السيرة كما كانت البصرة مبتدأة ويقول الرجل انا اليك اياه انت خاتمي ويقول تمت اى فلان فتمتله شباك من مكانك ولذلك استعملت في احوال الديون لان احوال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمظرة الى سبيروا لان الاحمار معلقة لا وبوجوب والمير قتر زول العلة ولو دخلت البصرة فيه لكان منظر في كلتا الحالين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الرضال وما يدل على ذلك قولكم قرات القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن كله رسالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفصل واخذوا

وداود رحمه الله بالتبيين فلم يخلو كذا في الكشف قوله في الطرف به الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه طرأ ما قبلها ووعاده فاذا قلنا ان خروج  
 في يوم الجمعة فقد اجبرت ان اليوم قد شتم على الخروج وصار وعاده وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة  
 ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسع على معنى ان العلم جعل وعاده النظرة ولنا على معنى انه لما صرف العنايه التي حاجته  
 صارت كانه قد شتمت عليه فليتها على قلبه ونهته ويغفر بين خذله واشياء اختلف اصحابنا في حذفه واشياء في طرف الزمان مثل  
 ان تقول يا فتى غدا قال ابو يوسف وغيره لا يجوز لو نوى السفر النهار في قوله في غدا لا يصح قضا الكمال لا يصح في قوله غدا لان حذفه في انشاء الكلام  
 سواء اذ لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال غدا ونوى السفر  
 لا يصح وديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا ترمي ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الطرف اقتصارا فكانا سواء  
 في الحكم وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بهيها انما اذا النوى اخر النهار فقال في قوله في غدا لا يصح وديانة النهار فقال في قوله في غدا لا يصح  
 وديانة وقضاء وفي قوله غدا لا يصح وديانة لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل لغير واسطة يقتضي استيعابه ان الممكن لا يجوز  
 شياء المفعول بمن حيث انه صار معمولاً للفعل فهو يابى لا يرمى انه اذا اتسع في مثل هذا الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم  
 المفعول به حتى اذا اجبرت عنه بالذي حملت به حملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك سحسرت ليوم الجمعة الذي سرت ليوم الجمعة كما  
 تقول الذي سرت ليوم الجمعة ولم يقل الذي سرت فيه ليوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف يقتضي وقوعه في جزوه منه وليس  
 ضرورة الطرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصح قضا لان الطلاق القصل بالعدو بلا واسطة فاقطعته  
 استيعاب العدلية كونهما موصوفين بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا  
 نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصح قضا لكنه لا يصح وديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في  
 غدا فوجب كلامه الوقوع في جزوه من الغد منهم واليه ولاية المتقين كما لو طلق احدى نساءه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا  
 لا اجمعا لا تيسير الحقيقة فيصيح قضا الكمال لانه في ديانة فاذا المرين شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المراحم والسبق ولذلك  
 يقع فيه ليعرف الفرق بينهما ان قوله ان صميت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحذف عدم جميع العمر وقوله ان صميت في  
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حانظ الملة والدين ان الله تعالى  
 ذكر نصره الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوة في خوف في ولقروهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله غير اسمه ان النصر سقوة والذين امنوا في  
 الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصره الشدايا هم في الآخرة مسبوحة كجميع الاوقات واثمة لانها خبر اقامتها في يوم  
 في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانها راو ابتداء قوله وليست بالقارة اذا قال انت طالع في دخولك الدار  
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصح ظر فالطلاق على معنى ان يكون الطلاق شأنا عملا لانه عرض لا يعمى  
 فتعذر العمل الحقيقة في مجمل مستحالة المعنى القارة لان في الطرف معنى القارة اذ من قصية الاضواء على الطرف فيقارنه بجوانبه الاربع  
 فعار بمعنى مع فتيه على وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة لعلقه بوجود  
 الدخول لانه لا يكون شرطا معضا لانه لا يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستحالة المعنى الشرط لانه سببه بينهما حيث  
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس به شرط ومن حيث ان لعلن الجزاء بالشرط بمنزلة قوام الظروف بانظر من حيث انه لا يل

بينهما زمان كما في الشرط والمشرط فيتعلم الجواب فعلى هذا يقع الطلاق مشاخره من الزوال كما لو قال ان دخلت الدار وكان الاول اصبح فانه لو حال  
 ناجبها انتحلت في تلكا مك فترد جبالا تطلق كما لو قال ستكلمك ولو حصل ستمار الاشرط طلفت كما لو قال انتحلت ان تنزوتك اليه اشار الله  
 والام فترد الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باجروح المعاني حروف الشرط اى كناية او الفاظ تبيها حروفا باعتبار ان الاصل  
 فيها كلمة ان وحرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى من باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ  
 الشرط فانما تستعمل في سائر الفاظ الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فاعلم انما حصل قال معنى كونه ان ربط  
 احدى الجهتين بالآخرى ط ان يكون لاولي شرطا والثانية جزا يتحقق وتوهم ما يوافق لاولي كقولك ان تاتي اكرمتك تطلق الاكرام بالاتباع  
 وانما يدل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجوب بقصد نفية او اثبات لا على التبع او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال ولهذا في قوله ان  
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتقرب هذه الكلمة اسم لان معنى الخط في الاسم لا يتحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في قوله لو قال  
 ان امرالك وان امره خافت من قبيل الاضمار على شرط والتفسير او من التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف  
 الشرط هو الفعل ودون الاسم قوله واذا الصلح للوقت كناية اذا اشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا اشتملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت  
 وصارت بمعنى ان كما في سائر الفاظ الشرط اذا اشتملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله ومنه البصريان  
 اى موضوعه للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امرته اذا طلقك  
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجزيفه رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم الطلق فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من المعين في قوله متى لم الطلق فانت طالق فاما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما تولى بالانطلاق  
 وجب قوله ان اذا سمع للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قشر الليل  
 قابيل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه اجماع فمناصب المجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبال اجماعا  
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في معنى الزم منها في اذا لا  
 في معنى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائزه نعم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولي ان لا يسقط عن اذا فيها اذا  
 ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خالي عن الالتصاق وكما سكت وجب ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون  
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا القصبك خصاصة فتحل بمنها ان القصبك خصاصة لان احصائه بخصاصة  
 من الامور المترددة وكذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور كائن او المنتظر الذي لا يربط به عادة او شرعا نحو محي الغنداق  
 الى الصلوة فلو لم تفسر كلمة اذا كانت مهنها بمعنى الشرط يلقى معنى الوقت فيها لما جاز استعملها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل  
 في الامور الكائنة لا محالة فاستعملها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحمل عطية متى حتى يبقى الوقت فيها  
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت  
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت  
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت  
 البهم ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستعمال بكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فائدة المشاركة لزوم في باب الجزاء فذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك عقبك الميعين واما اذا فاداة الوقت  
 المتخلص ولذا يدخل على امرئ ان اشتغل فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لما بنا قول من وما وكما تدخل في هذا الباب اى في نوح  
 الشرط من واما ما سئل في الشرط فان كل بائع بينهما لا يتنازل بينهما فائدة اما لا في العموم لا بما ضما للعموم في الشرط مقصودا الحكم بتفصيل كل واحد  
 من الافراد بالذات كمرئى راو وعسر والتوربان هذا المعنى مع الجزاء بما يناسب ان يقلل من بائع اكرهه وانقص منه قوله تعالى ان عمل صالحا فخر  
 وانجي وهو مؤمن فلنخسبه واما تقدير ما انفك من خير تجده وعند التدوين لما من المسائل من شأنا من عبيد في مقعة فهو حر من دخل هذا المحسن  
 على راس من دخل الدار فهو ربا بالبيت فلا نفعي واما لربك على فلان فعلى من سئل لزوات من يعقل والمصنفات من يعقل ودوا من لا يعقل  
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او شاة ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كما في وجوب عموم الافعال  
 حال الله تعالى كما نعت جلدوهم كونه ما هذه الجزاء نصبت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجزاء كذا في  
 عين المعاني فاذا قال كل امرأة زوجت امرأة فهي طالق فتبين امرأة مرتين تحت في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرتين  
 حيث لا يثبت في المرأة الثانية لانها يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ماخوذة من الاكيل الذي هو محيط  
 بجميع ارباب الراس فذلك لوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذا كانت  
 من فاعل الاسماء ان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الاخر فوضع قول الرجل كل التفاح  
 حامض اى جميع اجزائه التي لو كل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض كحلاوة بعض منه واذا اضيفت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضاف اليه  
 كل منه ليس للشرطية اذا الاسم لا يصح لانه لا بد للشرط من ان يكون متروكا وذلك في الافعال دون الاسماء اى لوجب الاحاطة  
 على سبيل الافراد كسبب الهجرة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فعنى الاحاطة ليستقام من كل وجه ومعنى الافراد يستقام من المضاف  
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء لكان ليس من غير فاذا قال الامر كل من دخل  
 منكم هذا المحضن او لا فادراس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجتمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد  
 فتعد كونه يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تينا وله خاصية وكان ليس بمعنى غيره فيكون لكل واحد منهم راس لو دخلوا متواترين كان  
 انقل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس بالاول عين سبعة غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم  
 غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف منهم وهذا بخلاف قوله من دخل  
 منكم او لا فادرا فان تنهاك اذا دخلت العشرة معالم كين لم يشي لان كلمة من توجب عموم المحضن ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين  
 كان ليس معنى غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد لذلك الجمل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام  
 اذا قال جميع من دخل هذا المحضن او لا فادراس فدخل عشرة معايش كان انقل اكل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع بين  
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فادراس واحد وكلمة كل تعني الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان  
 كل واحد من الداخلين تينا وله لا يوجب خاصية والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ما له هذا آخر  
 ما قصد به من شروح مشكلات هذا الكتاب وتتم ارسية من استاج مسؤول الاله والاصحاب قدس الله تعالى على الشروح في هذا الامر المهم الغنيل  
 واحسانه واول له ضعاف هذا الخطب امد لهم بحجوة وامانة فبذلك محمودى في توضيح ما يستهم من عقائده والبحر سرحى في شرح

لتعصب بن دقائه والمنة في تعميم الفالذ وفتح منانة لغيره الاسكان واجتهدت في شرح لغات وكشف كاتبة بيان دا ونخ ميان فكر من يوم  
مانيت فيه شدا اذ الفكر وكلم من لينة تاسيت فيه مشاق لسلم حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلالت نعم الله  
علي وغرائب اكرمه ولطائف بره وزمائب النامه والسؤل من فضله العظيم وكرمه العليم ان يجعل مقاماتي ذرية الى الفناء لا يحيل في الزمان  
وتبيد الى الثواب الجزيل في البقي وان يصيرني من الذاكرين لثماته الشرف المثلان المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا  
محمد واذك الطاهرين آمين اللهم اغفر لكاتبه واذك ولين محمد ولين نظريه ويرحم الله عبدا قال امينا

## خاتمة

يقول الفقيه المظفر الى رحمة ربه الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله له الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل علي من لينا جميل  
الانام ابي حساب + الذي جعلنا من خيراته اخربت للناس بلا شك ولا ارتياب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخوقات بلا ريب +  
ومني معجزات باجل الكتاب + والصلوة والسلام على افضل العالمين وعالم النبئين سيدنا ومولانا محمد اجل من اوتي الحكمة بفضل الخطاب +  
وعلى اصحاب الفانزين لكل فضل مستطاب + ولعلنا علمنا سائر الاخران ان علماء كنيته مورد في اصول الفقه كتابا جمعا ومجيدا  
نحتما لتحقيق الحق من اختلاف المذاهب + وسو انما الوضوح تدقيق الخطاب + وكان بعضنا افضل من بعض خصوصا  
كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان  
الطريقة مولانا حاسم الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكي المعروف بمحسن حسام شمس الامام  
والسليمان برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الوري مصبلح رموز الدقائق +  
مفتاح كنوز المحتائق + المشتهرين الفقهاء اولى الحكم والتجيز + والعلماء ذوي  
النعم والتميز + مولانا عابد العزيز بن احمد بن محمد البخاري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## كلية الناشر

الحمد لله الذي له العظمة والجلال ، ومنه الأآام والنوال ، والصلوة والسلام على  
رسوله محمد الذي بين لنا الحرام والحلال ، وعلمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال ، و  
على آله واصحابه الذين ميزوا الهداية عن الضلال .

اما بعد : فان مكتبة مير محمد بكراتشي - لها احسنت ادارتنا ضرورة

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متع غير مغل ولا ممل ، مقبول عند  
المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب الحسامي) للعلامة الاخشيك المتوفى  
سنة ١٢٢٢ هـ ، فما وجدنا في الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالنزي البخاري المتوفى  
سنة ١٢٠٣ هـ كتاب التحقيق (المحرف بغاية التحقيق) في جودة الاسلوب واحتواء المسائل  
الضرورية وحل مشكلات اصول الفقه شرحا آخر ، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ  
الضرورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نوكتشور) رفعا لاجرة طلابنا الشائقين باسهل امكاناتنا  
ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذه الطبعة واصحها في اسرع وقت آمين .

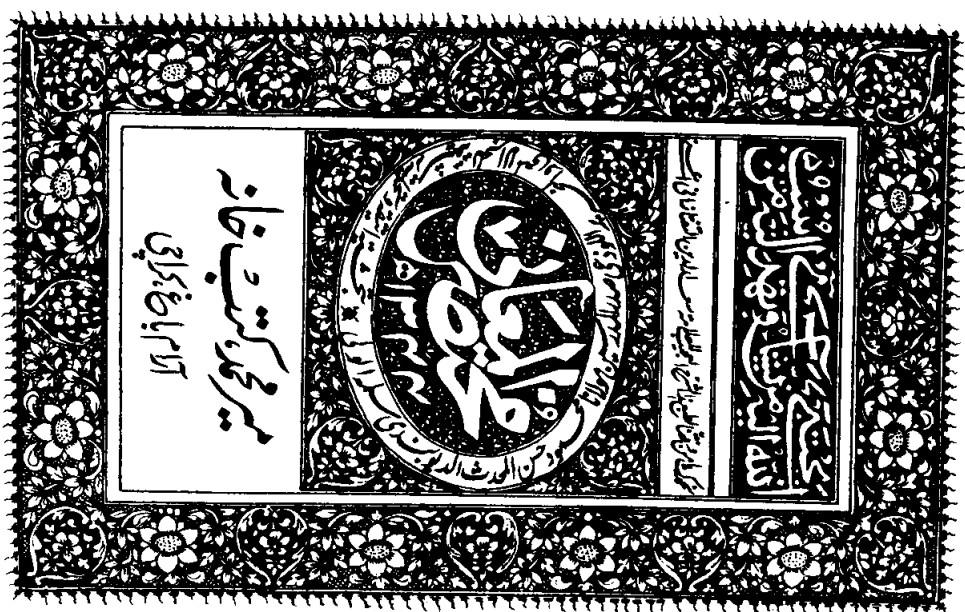
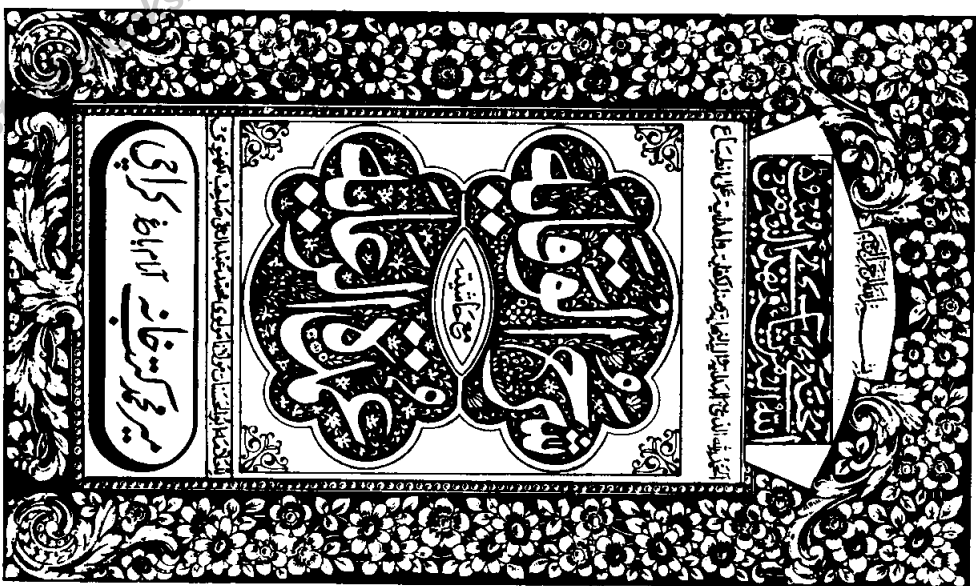
## ترجمة الشارح

عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاري الامام البحر في الفقه والاصول ، تفقه على  
عنه الامام محمد الهايمرغي .

## مصنفاته

- ١- شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء)
- ٢- شرح اصول الاخشيك (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين  
الكافي له حين اجتمع به ببرمك وتفقه عليه ، وصل فيه (في شرح الهداية)  
الى النكاح ، واختتمته المنية (٧٣٠ هـ) رحمه الله رحمة واسعة .
- الجواهر المضيئة ٣١٧ -

(خادم الكتاب والسنة مير محمد)



ایضا فرشدہ حواشی و بین السطور کے تمام حقوق محفوظ ہیں

حَمْدُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْحَمْدُ لِلَّهِ  
جَنَّتْ بِهَا النَّفْسُ وَالْحَسَنُ يَفْقَهُهَا

قد استنتت بفضل الله الجليل طبع انوار المنزلي و  
سرار التاويل واسمته عند عامة اهل العلم

# النفس البیضاء

## الحواشی المفیدة

هذا القما

المولى العلامة عبد الكريم الكوراني رحمه الله تعالى  
في هذه النسخة انتبذات آتية

- ١- لم يترك حل مشكل
- ٢- بولغ في تصحيح الحواشی القديمة عن الاغلاط وزيدت عليها اضافات مفيدة من المحدثين العاقلين
- ٣- ادرجت الدلائل بالانصاف في المسائل المختلف فيها بين الحنابلة وغيرهم
- ٤- التزم فيها بذكر المأخذ التي اخذت منها الحواشی ليسهل الي الرجوع عند الحاجة

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی



# میر محمد کتب خانہ

## کی قابل قدر دینی و علمی کتابیں

سنن ابن ماجہ (عربی) مع رسالہ ماتس الیہ الحاجہ  
لم یطالع  
سنن ابن ماجہ  
سنن ابی داؤد (عربی) معش  
تفسیر بیضاوی مع العواشی المفیدہ (عربی)  
التوضیح والتلویح مع حاشیہ التوشیح کامل ۲ جلد  
نور الانوار مع قمر الاقمار و سوال جواب (عربی)  
جامع ترمذی شریف (عربی) مع الثواب المحلی تتمہ  
المسک الذکی۔

سنن نسائی شریف (عربی) معش مع اسماء الرجال  
شرح تہذیب (عربی)  
شرح ابن عقیل (عربی)  
شرح عقائد نسفی (عربی)  
شرح مآء عامل (عربی) کلن  
شرح وقایہ (عربی) اولین مع حاشیہ عمدۃ الراعیہ  
وآخرین مع تکلمہ

موطا امام مالک (عربی) معش۔  
موطا امام محمد (عربی) معش  
حاشیہ الطحطاوی علی مرقی الفلاح (عربی)  
شرح معانی الآثار (طحاوی شریف) کامل ۲ جلد  
دیوان حماسہ (عربی)  
الحسامی بالنائی (عربی)  
الحسامی مع شرح نظامی (عربی)  
درایۃ النحو شرح ہدایۃ النحو (عربی)  
مفتاح العربیہ کامل چار حصہ  
ریاض الصحاحین (عربی) جدید ایڈیشن  
مع  
تخریج الاحادیث۔

گلستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو  
بوستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو  
مالا بدمنہ (فارسی)  
اللباب فی شرح الکتاب (میدانی)  
مختصر المعانی بحواشی شیخ الہند  
مختصر الوقایہ فی مسائل الہدایۃ  
مرقی الفلاح شرح نور الایضاح  
المختصر القدوری مع ملہ المسی التوضیح الضروری (عربی)  
مسلم الثبوت مع حاشیہ مفاتیح البیوت (عربی)  
مسند الامام عظم مع شرح تنسیق النظام (عربی)  
المفردات فی غریب القرآن (عربی)

کمال صحت، اضافات مفیدہ، حسن کتابت اعلیٰ کاغذ اور دیدہ زیب  
طباعت "میر محمد کتب خانہ" کا روایتی طرز امتیاز ہے۔  
دفترت کتب مفت طلب فرمائیں

# میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی